

Walter Kern
René Latourelle
Gianni Ambrosio
Giuseppe Groppo

Istanze della teologia fondamentale oggi

Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento - 2

EDB

Walter Kern, René Latourelle
Gianni Ambrosio, Giuseppe Groppo

Istanze della teologia fondamentale oggi

Collana «Scienze religiose»

1. – Aa.Vv., *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. – Aa.Vv., *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. – Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*

Walter Kern
Gianni Ambrosio

René Latourelle
Giuseppe Groppo

Istanze della teologia fondamentale oggi

Atti del convegno
tenuto a Trento il 14-15 maggio 1980
a cura di Luigi Sartori

Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento – 2



Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: Villa Tambosi

38050 Villazzano-Trento

tel. 0461-920002

Comitato Scientifico dell'Istituto

Iginio Rogger (Presidente), Wilhelm Egger, Ezio Franceschini, Walter Kern, Josef Krejčí, Claudio Leonardi, Germano Pellegrini, Luigi Sartori, Sitia Sassudelli, Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina (Segretario)

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

Direttore: Iginio Rogger

Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

SIGLE

CISoc	Cahiers internationaux de sociologie
Conc(D)	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie
Conc(I)	Concilium. Rivista internazionale di teologia
DThC	Dictionnaire de théologie catholique
EThL	Ephemerides theologicae Lovanienses
ETR	Études théologiques et religieuses
FZPT	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
Gr	Gregorianum
HerKorr	Herder-Korrespondenz
KuD	Kerygma und Dogma
LThK	Lexicon für Theologie und Kirche
NRTh	Nouvelle revue théologique
PhJb	Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
Regno-doc	Il Regno. Documenti
RTh	Revue théologique
RTL	Revue théologique de Louvain
Sal	Salesianum
StMiss	Studia missionalia
StPat	Studia Patavina
ThG(B)	Theologie der Gegenwart. Bergen-Enkheim
ThZ	Theologische Zeitschrift
TQ	Theologische Quartalschrift
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

INTRODUZIONE

LUIGI SARTORI

Al seminario sulla *Lettura molteplice della Bibbia*, tenuto nei giorni 23-24 maggio 1979 (e di cui sono stati pubblicati gli Atti nella presente collana), fa seguito il seminario sulle *Istanze della teologia fondamentale*, 14-15 maggio 1980. In questo modo l'Istituto di Scienze Religiose in Trento dimostra di voler veramente inaugurare una tradizione.

Il nuovo tema si lega al precedente, in quanto obbliga ad affrontare i nuovi fermenti che provocano la teologia dal fronte della cultura. L'ampliarsi dell'orizzonte degli studi biblici è dovuto appunto all'esigenza di rispondere a stimoli culturali sempre nuovi. Il Libro Sacro non è un monumento archeologico, soprattutto per il fatto che è «vissuto» da una famiglia umana particolare, la chiesa, che lo ritiene suo alimento perenne e lo considera sorgente sempre attuale. Non è possibile, pertanto, lasciarlo isolato e lontano dai rumori dell'oggi, come se la cultura dovesse solo passargli accanto. Ma allora non è soltanto la scienza biblica, è tutt'intera la teologia che viene chiamata in causa; perché non è solo la Parola ma anche la fede che deve rispondere agli interrogativi d'oggi.

Abbiamo scelto, perciò, quella particolare scienza teologica che, secondo un consenso abbastanza unanime, ha lo scopo specifico di trattare in modo globale e unitario il problema dei rapporti tra fede e cultura: la cosiddetta «teologia fondamentale». Ovviamente, non si fa questione di nomi; non si entra nelle discussioni di dettaglio: come qualificare questa branca del sapere teologico? chiamarla «apologetica» (come si preferiva da molti fino a qualche

tempo fa, e da alcuni ancora oggi)? od invece «teologia fondamentale»? quali i suoi specifici scopi e contenuti?

Si parte, perciò, da un concetto funzionale, ancora elastico, da verificare; ossia dalla accezione di teologia fondamentale come discorso di muta reazione vitale tra la fede globalmente intesa (soprattutto come corpo di dottrina, ma visto nella sua unitarietà) e la cultura di un determinato tempo ed ambiente, anche questa come fatto globale, come somma abbastanza organica di tendenze e istanze. La fede deve apparire «risposta» (anche se al tempo stesso provocatrice di attese e domande); perciò deve ascoltare la «domanda». Altrimenti non viene attuata la comunicazione; altrimenti la fede non può dirsi «attuale» e tanto meno «missionaria». Ora è esigenza intrinseca della fede cristiana il dirsi e il risultare «valore» per l'uomo di tutti i tempi, e il proporsi come dono offerto a tutti, con la responsabilità, per gli stessi credenti, di farsene comunicatori.

Il seminario poteva strutturarsi in maniere diverse. Non si è voluto realizzare un ennesimo campione di lavoro interdisciplinare, così da mettere in vicendevole ascolto i teologi, da una parte, e i rappresentanti delle discipline che rilevano aspetti della cultura contemporanea, dall'altra. Si è preferito mettere a confronto quei teologi che hanno già praticato tale dialogo, tale ricerca interdisciplinare. Per fruttificare, se possibile, quanto di lavoro è già stato fatto in questo settore. Certamente tale metodo comporta dei rischi: ogni disciplina è già di per sé e in se stessa così vasta e complessa, e talora anzi è talmente attraversata da divaricazioni e settorialità ulteriori, e queste la rendono così conflittuale e irriducibile ad unum, che essa mal sopporta di venire ridotta ad una sola voce semplificatrice; tanto meno se chi la rappresenta è qualcuno che, in quanto teologo, la può ulteriormente «addomesticare» e piegare in funzione ideologica. Ma più problematica ancora si fa la scelta delle discipline rappresentative della cultura. Come cogliere la cultura di un'epoca? Talvolta i teologi sono tentati di ascoltare il giornale, di inseguire la cronaca, la moda; si costruiscono allora degli «spezzoni teologici» che lampeggiano e si consumano in una giornata. A quale altra fonte, allora, attingere, per andare in profondità, per non restare prigionieri dell'effimero? Abbiamo fatto una scelta: noi crediamo che la *filosofia* abbia

ancora un compito «unificante», di costruzione-reazione per rapporto alla cultura; noi crediamo inoltre che la *storia* oggi sia di importanza determinante in una cultura storicistica, ma che per altro verso essa sia consona alla natura stessa della rivelazione cristiana che è eminentemente storica; noi crediamo infine che *sociologia* e *psicologia* rappresentano due itinerari d'obbligo per chi voglia cogliere l'uomo, l'interlocutore della Parola. Ecco il perché dei quattro confronti con reagenti specifici della teologia fondamentale, che abbiamo scelto per il nostro seminario: filosofia, storia, sociologia, psicologia. Ma, ripeto, non si è trattato di far parlare la filosofia, la storia, la sociologia e la psicologia: bensì di ascoltare l'esperienza di teologi che in rapporto al problema della risposta globale della fede cristiana alla cultura d'oggi (nodo di fondo della teologia fondamentale), hanno già cercato da anni di ascoltare e di recepire le sollecitazioni provenienti da quelle quattro determinate discipline.

A questo punto entriamo nel vivo dei problemi della teologia fondamentale. La crisi attuale è evidente. Ma essa non viene, come si potrebbe a prima vista pensare, dal fatto che la teologia ha perso ormai la sua egemonia sulle scienze. Quanto siamo ormai lontani dal medioevo! Anzi, la teologia forse è già molto più avanti della chiesa e della pastorale su questo punto; le nostalgie per i tempi passati, in cui la via del «potere» consentiva facili accessi ovunque, resistono altrove, non nella teologia. La quale, piuttosto, rischia di apparire invece troppo remissiva, indulgente, compromissoria. In ogni caso, la eventuale lacuna sta nella «chiusura» della teologia. Spesso, fino ad ora, la teologia sembrava sbrigare con troppa facilità i discorsi «previ», quelli dell'atrio, quelli dell'impatto con l'uomo; entrava in fretta e troppo presto in chiesa... a celebrare i... riti, senza quasi domandarsi se l'uomo la seguiva. Oggi si nota un risveglio doloroso. La cultura esterna appare essersi fatta distante, «lontana», separata quasi da abissi. Vorrei indicare almeno quattro aspetti di tale lontananza.

Anzitutto le varie discipline risentono ancora della loro origine conflittuale per rapporto alla fede (chiesa e teologia); il peccato originale della loro separazione violenta dalla matrice, che un tempo le teneva in grembo, sembra costituire ancora un marchio; l'anticlericalismo radicale, e l'espropria-

zione di terreni un tempo rivendicati come «suoi» dalla fede cristiana..., sembrano presenti anche quando e là dove si tace e non se ne parla (non per nulla il «caso Galilei» lo si sente e lo si vuole considerare ancora «attuale», su ambedue i fronti!). La teologia le guarda, quelle discipline, come... figlie «separate»!!!

In secondo luogo l'autonomia viene rivendicata anche attraverso segni di vera separazione; si creano nuovi linguaggi; ogni disciplina si costruisce quasi un proprio universo culturale e linguistico (modello ancora... «teologico»? ancora clericale?). Tendenza all'assolutizzazione globalizzante. Non provincia ma impero. Confessione di umiltà (ogni scienza sembra proporsi come educazione al senso del limite, e promotrice di umiltà); ma umiltà che presenta talora aspetti di culto della «privacy», dell'orto chiuso, del muro che separa il monastero dagli estranei. Piuttosto isolamento e chiusura che non autentiche umiltà e carità.

In terzo luogo la moltiplicazione delle specializzazioni non genera solo pluralità; genera anche conflittualità; come se nascessero molti universi totalizzanti, in gara tra di loro: perciò in tensione pericolosa.

Infine si rende facile la tentazione di fuga nella prassi, quale unico criterio di verifica. Quanto più la via del sapere fa pagare la gioia delle zone riservate (ossia delle certezze specializzate) con la sofferenza di ignoranza e di scetticismo su tutto il resto (l'immensamente più vasto orizzonte che porta al di là dell'orto della specializzazione), tanto più si cerca di riversare altrove lo scarico del bisogno di dogma: precisamente nell'azione (gli studiosi diventano scettici? ebbene, gli uomini d'azione resteranno i rappresentanti del dogmatismo). Quanto più si sperimenta che il pensiero divide, tanto più si va in cerca dell'unità nell'azione. Diventa quasi impossibile di cogliere la cultura ascoltando coloro che ne disquisiscono (sia sulle cattedre accademiche, sia nei fori della politica o del giornalismo); troppe correnti, troppa confusione di lingue... Allora ci si rifugia nell'attenzione ai comportamenti. E lì — questa sembra essere la supposta argomentazione — è lì che tutte le istanze teoretiche trovano sbocco; la prassi ci dà la verità perché essa ci dà la verifica. La teologia fondamentale; allora, viene sollecitata a reagire alle istanze emergenti dalla prassi (della società, della chiesa

di base), nella convinzione che solo così si arriva ad ascoltare il senso globale della stessa cultura.

Da tutto il precedente discorso — qui intenzionalmente semplificato e radicalizzato per esigenze didattiche — discende come problema primario quello della «significatività» della proposta cristiana. La teologia fondamentale non potrà mai rinunciare — e ciò risulta chiaro dalle relazioni e dai dibattiti del nostro seminario — ai classici temi e problemi della vecchia apologetica: credibilità della rivelazione storica, sia globalmente intesa, sia riassunta nel suo centro, Cristo, come pure analiticamente in rapporto a specifici temi, quali quelli dei miracoli di Gesù, della sua risurrezione, della legittimazione della chiesa mediatrice della Parola. Il nostro convegno, forse, a questo proposito, ha dimostrato come oggi sia necessario trattare il fatto cristiano piuttosto nella sua realtà di storia, includendovi non solo l'evento Cristo ma anche l'evento della fede pasquale intera, dal «kérygma» al dogma successivo (è l'attendibilità e la credibilità di tutta intera una storia che è in questione). Non saltando «i momenti», bensì considerandoli come «elementi» o parti di un tutto globale.

Oggi, però, la teologia fondamentale deve preoccuparsi soprattutto del «senso» del cristianesimo, ossia della sua significatività. Nel conflitto di tanti universi, ciascuno con pretesa di senso esaustivo, o per l'opposto rinunciatario in rapporto al senso, o rassegnato a sensi soltanto provvisori e limitati, il cristianesimo dovrebbe presentarsi come *un universo di senso*, e come *senso di ogni autentico universo*.

Nel nostro convegno tale discorso ha preso progressivamente il sopravvento, soprattutto per rapporto alla filosofia e alle scienze antropologiche. Il discorso sulla credibilità, invece, ha dominato, ma senza esclusivismi, il tema della storia e della relazione storica; con qualche spunto anche nella tematica della relazione filosofica.

È rimasto inevaso il problema del come sintetizzare le molte e diversificate istanze che si registrano ascoltando i trasmettitori e le voci della cultura d'oggi. Come mantenere unitario il discorso teologico, quando l'interlocutore si presenta talmente frammentario e disperso da non consentire letture univoche? La fiducia nei valori perenni, nella sostanziale unità di fondo del mondo umano interpellato e interpel-

lante per rapporto alla Parola, si è combinata con la rassegnazione apostolica nei riguardi della provvisorietà e della varietà di proposte e di risposte di teologia fondamentale. Ma ancora piuttosto fideisticamente. Rimane, pertanto, aperto un problema. Forse se il dibattito sulla prassi quale luogo antropologico (prima ancora che luogo teologico) avesse preso una piega più consistente e seria, qualcosa si sarebbe potuto dire di più e di meglio. Tuttavia quel che qui viene offerto e proposto, contiene già un suo intrinseco valore. I quattro contributi e le discussioni relative — riteniamo — offrono materiale di notevole interesse sia per i cultori di teologia, come pure per gli impegnati nella missione.

I

LA FILOSOFIA COME FERMENTO DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE IN ALCUNI MODELLI RECENTI DELLA TEOLOGIA TEDESCA

WALTER KERN

Il titolo stesso dà ragione dei limiti posti al tema. Vogliamo trattare l'influsso di idee e correnti filosofiche sulla teologia fondamentale cattolica. Intendiamo presentarlo riferendoci a tre modelli di progetto di teologia fondamentale che furono proposti da teologi tedeschi contemporanei negli ultimi anni (per il caso di K. Rahner, negli ultimi decenni).

A. Sprazzi di riflessione storica sul rapporto tra teologia e filosofia

Con carattere di preludio, senza la minima pretesa di completezza, premetteremo alcune considerazioni sulla storia mutevole e perfino avventurosa dei rapporti tra teologia e filosofia. Quest'ultima, per dirla con Kant,¹ dovrà in qualità di ancella (*ancilla theologiae*) portare lo strascico dietro alla propria padrona, oppure la dovrà precedere portandole innanzi la fiaccola? Tale storia non è solo del passato, ma in gran parte è realtà attuale.

I primi filosofi cristiani si sono dati molto da fare per costituirsi una buona coscienza rispetto all'assunzione della filosofia pagana. Lo stesso Apostolo² non ha forse condannato la filosofia dei greci come chiacchiera vana che Dio non vuol conoscere?! Sotto la pressione della coscienza, dunque, il II secolo dopo Cristo elaborò modelli molto diversi d'interpretazione, quasi strategie d'immunizzazione del suo

¹ Cf. *Der Streit der Fakultäten* (1798), ed. Weischedel, vol. VI, p. 291.

² Cf. 1Cor 1-2.

bisogno di filosofia: ³ come una volta i pre-israeliti, nell'esodo dall'Egitto, si erano fatti prestare dai loro vicini vasi d'oro e d'argento per portarli con sé (come compenso dell'ingiustizia subita?), così ora i cristiani si appropriavano degli strumenti di pensiero della filosofia greca come di altrettante *spolia Aegyptiorum*. E ancora i filosofi greci (uno dei quali, Musaios, ha mutuato da Mosé persino il nome e Platone più tardi compì egli stesso un viaggio in Egitto) non hanno forse attinto le più profonde intuizioni dalla *legge di Mosé*, dagli scritti sacri dell'antico Israele?⁴

Molto più profondamente si innesta l'assioma teologico di Giustino,⁵ il «philosophos kai mártyr», secondo il quale in tutto il mondo sarebbero stati disseminati nella mente e nei cuori degli uomini certi «lógoi spermatikoí», che rendono testimonianza all'unico Dio-Logos, il quale è la loro origine e il loro fine. Non è da ascrivere ad una tattica umana, bensì alla strategia di Dio creatore il fatto che le verità dei pagani siano già sempre verità di Cristo! Similmente Clemente e Origene⁶ attribuiscono agli uomini una capacità interiore di accoglienza della parola della dottrina cristiana la quale viene loro incontro dall'esterno: lo Spirito santo li istruisce quale «maestro interiore». In tal modo essi elaborano una pedagogia umana verso Cristo; la gnosi più profonda è «paidagogòs eis Christón». Molto prima dell'apparizione terrena di Gesù di Nazaret, esiste, per l'azione dello Spirito di Dio e di Cristo la *ecclesia ab Abel*.⁷

Sull'attualità di simili teoremi filosofico-teologici, che parlano di una latente verità universale che è Cristo, può far luce, ad esempio, la concezione rahneriana di una «rivelazione universale». Anche perché il cristianesimo degli inizi, non ancora divenuto religione di stato ma perseguitato, presenta forse maggiore affinità con la situazione di oggi, che non la posteriore epoca costantiniana.

³ Cf. Pfister F., *Religion und Wissenschaft*, Bern 1972, pp. 109-141.

⁴ Del resto questo già faceva parte dell'argomentazione apologetica del giudaismo precristiano: cf. Pfister F., o.c., p. 115s.

⁵ Cf. Latourelle R., *Théologie de la révélation*, Bruges 1963, pp. 88-91.

⁶ Cf. ivi, pp. 107-123.

⁷ Cf. Congar Y., in *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (Festschrift Adam K.), Düsseldorf 1952, pp. 79-108.

Tralasciamo l'opera compiuta dai cappadoci, da Agostino, da Boezio... per far entrare il pensiero platonico e stoico e anche la logica aristotelica nell'impegno per la comprensione cristiana della fede.

Il medioevo ha visto nei secoli XI e XII la contesa tra *dialectici* e *antidialectici*. Da una parte, l'entusiasmo per le riscoperte possibilità della ragione che rischiava di dissolvere anche i misteri della fede in maniera ingenuamente razionalistica, dall'altra la ribellione al fatto che Dio, la sua onnipotenza e provvidenza, venissero manomessi dalla logica umana e quindi il rigetto di qualsiasi uso della filosofia da parte della teologia. L'«antidialettico» Pier Damiani negava la validità universale del principio di non-contraddizione; in ogni caso, esso non dovrebbe essere applicabile a Dio.⁸ Con il *sic et non* di Pietro Abelardo invece si imponeva un uso massimo dello strumentario «dialettico».

La società unita e compatta del medioevo poteva partire dal possesso incontrastato della fede. La ragione aveva soltanto la funzione secondaria di illustrare ciò che Scrittura, concili e magistero garantivano. (Tale atteggiamento 'positivistico' influisce anche in seguito ogni qual volta la teologia deve solo motivare le asserzioni del magistero sulla base delle «fonti»). Anselmo di Canterbury, secondo il motto *fides quaerens intellectum*, cercava nelle *rationes necessariae* una risposta all'interrogativo: *Cur Deus homo?*

L'espansione dell'aristotelismo mutò la situazione. L'indagine si rivolse ai primi principi di ogni conoscenza, anche circa il fondamento ultimo razionale della conoscenza di fede. Ciò portò alla teoria un po' strana della teologia quale «scienza subalterna»: come la musica veniva ricondotta alla matematica, così la teologia veniva fatta risalire alla scienza

⁸ Per questo motivo in pieno secolo XX il padre Nink C., SJ, di Francoforte, filosofo cristiano impegnato, soleva dire alla festa di san Pier Damiani una messa votiva. D'altra parte, nell'ambito della teologia, Picht G. di Heidelberg, è del parere che la teologia cristiana abbia accettato a proprio sfavore il principio della (non-) contraddizione, «che non si trova né nel decalogo né nel Nuovo Testamento, ma nel II libro della Metafisica di Aristotele», sottoponendo con ciò le parole di Gesù all'alternativa del sì-no. «Le lotte della comunione di fede e le guerre di religione sono la conseguenza di questa recezione della logica ellenistica congiunta al fanatismo tardogiudaico». Cf. Stolz W. (ed.), *Die Verantwortung des Christen in der wissenschaftlich-technischen Welt*, in *Vom Geist, den wir brauchen*, Freiburg i.B. 1978, pp. 195-220 e 217s.

evidente dei beati nel cielo, negata ai terrestri (*scientia Dei et beatorum*: Tomaso d'Aquino). Ciò però portò anche alla motivazione del tutto terrena della teologia e della fede mediante i *praeambula fidei*. Questi dovevano dimostrare la *credibilitas* e la *credentitas* della rivelazione cristiana, la possibilità e l'obbligo di tipo razionale di prestarle fede. Ora ha, per così dire, la parola la *ratio quaerens fidem*. L'elaborazione dei *praeambula fidei* presupponeva la distinzione tra ciò che si può conoscere con il lume della ragione naturale (di cui trattava san Tomaso nei libri I-III della *Summa contra gentiles*!) e i misteri veri e propri della fede, che sono soprannaturali (oggetto del libro IV della *Summa contra gentiles*). In san Tomaso è già essenzialmente formato il sistema d'argomentazione della successiva teologia fondamentale.

Nel tardo medioevo l'intellettualismo di san Tomaso è stato sostituito da un volontarismo 'intellettualistico' che attribuiva a Dio una *potentia absoluta*, alquanto assurda. Ciò rende comprensibile, in certa maniera, la dura reazione della teologia protestante, specialmente di Lutero, contro ogni filosofia, contro la «ragione meretrice» (ancora ai nostri giorni Karl Barth, il fondatore della teologia dialettica — una teologia dell'opposizione pura e semplice tra Dio e l'uomo — ha denunciato come blasfema, come opera dell'anticristo, la «teologia naturale» filosofica e il suo strumento logico, l'analogia dell'essere).

L'apologetica cattolica del secolo XVIII nell'area di lingua tedesca tentò di rispondere alla filosofia dell'illuminismo. Con che cosa si poteva fornire la prova razionale della verità della fede cristiana?

Sotto l'influsso di Descartes, di Leibniz (rispettivamente di Wolff) e dei deisti inglesi si sono tentate le più varie prove: all'uomo, nel quale dalla natura è immesso un bisogno religioso, soltanto Dio stesso può dire in qual maniera egli voglia essere da lui onorato culturalmente!⁹ Dio soltanto può rivelare all'uomo in che cosa consista la sua vera beatitudine — visione e possesso di Dio — e quali mezzi vi conducano!¹⁰

⁹ Cf. Pichler G., SJ 1670-1736; Eicher P., *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1978, p. 88ss.

¹⁰ Cf. Schram D., 1723-1797; Gazzaniga P.M., OP 1722-1779; Wiest St. OCist. 1748-1797; Eicher P., o.c., pp. 94-108.

La rivelazione è necessaria «per la perfetta conoscenza della legge di natura»!¹¹ Eccetera. Si cercano soprattutto ragioni interne per la verità della rivelazione: *Doctrina unice salutaris ipsa se commendat*.¹² Se la rivelazione indica all'uomo fini e vie per la realizzazione delle sue potenzialità naturali — come immaginava l'illuminismo — ciò comprova anche il contenuto residuo, soprannaturale di essa.¹³ Non venivano però dimenticati i criteri esterni di credibilità della rivelazione cristiana, quali i miracoli e le profezie. Così la triplice suddivisione dell'apologetica in *demonstratio religiosa* (contro l'ateismo), *christiana* (contro il deismo), *catholica* (contro le altre confessioni cristiane), è divenuta tradizionale e si è imposta più o meno dappertutto.

Anche il Vaticano I si è confrontato con i suddetti avversari, caratterizzati come una serie di «-ismi» filosofici. L'immediata preistoria alla costituzione sulla rivelazione *Dei Filius* del 24 aprile 1870 è costituita specialmente da due tendenze sorte fin dall'inizio del secolo XIX. Esse segnano i poli opposti della tensione tra fede e ragione. Il fideismo o tradizionalismo francese, ad esempio di un Louis de Bonald, ritiene, a motivo dei risultati della filosofia moderna, specialmente della filosofia tedesca del profondo e dell'occulto (da Kant fino a Hegel) di dover giudicare in modo duramente negativo le capacità della ragione umana: una conoscenza certa circa le questioni fondamentali dell'esistenza umana — l'esistenza di Dio, le norme etiche fondamentali, la vita oltre la morte — si può raggiungere solo mediante una comunicazione da parte di Dio, che fu data come rivelazione primitiva già ai primi uomini e da loro fu tramandata.¹⁴

Filosofi e teologi dell'area di lingua tedesca al contrario hanno esagerato la capacità di rendimento della ragione umana: l'intima verità dei più profondi assertori di fede del cristianesimo circa la Trinità, l'incarnazione, ecc., si dovrebbe raggiungere razionalmente, per lo meno dopo che la

¹¹ Cf. Gazzaniga P.M., *Praelectiones...* (1808), p. 48; cf. Eicher P., o.c., p. 101.

¹² Cf. Gerbert M., OSB 1720-1793, *Demonstratio...* (1760), p. 84; cf. Eicher P., o.c., p. 96.

¹³ Cf. la distinzione del Vaticano I: D 3004s.

¹⁴ Il primo capitolo della *Dei Filius* sottolinea che la conoscenza di questa verità, soprattutto dell'esistenza di Dio, di per sé è possibile con la luce naturale della ragione. Cf. però anche l'inizio del capitolo secondo.

rivelazione ha reso nota la completa esistenza di questi «misteri». Tale posizione, per la quale Anton Günther si è appoggiato alla speculazione trinitaria di Hegel,¹⁵ si può denominare *semi-razionalismo*.

Contro di lui il concilio Vaticano I ha affermato il carattere assolutamente trascendente dei misteri della fede cristiana: come la loro realtà così anche la loro possibilità è del tutto inaccessibile alla ragione naturale dell'uomo. La funzione della rivelazione consiste nella consegna di una quantità di verità soprannaturali, di *mysteria absoluta* (al plurale!). La conseguenza di una tale comprensione della rivelazione è il sistema di teologia fondamentale della prova esterna della rivelazione: se il *contenuto* soprannaturale della rivelazione è irraggiungibile dalla mente umana, il *fatto* della rivelazione, la sua origine, devono essere accettati con prove razionali naturali. Se ci è negata *l'intima* evidenza dei misteri, diventa decisamente importante la loro evidenza *esterna*. L'interesse si concentra dunque sulla costatazione dell'autorità formale. Accade come per la lettera che ricevo da un'autorità per me indiscutibile: *a priori*, prima che io l'abbia letta, il suo contenuto è per me vincolante in blocco, premesso soltanto che essa venga proprio da quell'autorità, perché, ad esempio, il suo portatore è degno di fiducia, il sigillo della lettera è autentico ed intatto.

Come nella conoscenza derivata da testimonianze, da cui principalmente deriva la scienza storica, anche nel caso della rivelazione deve essere sicura l'autorità dei testimoni¹⁶ e la realtà della testimonianza secondo il sillogismo: ciò che X dice è vero; X ha detto questo; quindi è vero. La premessa «filosofica» è facilmente evidente nel caso della rivelazione: Dio, verità sussistente, non può ingannare gli altri né essere ingannato lui stesso (o ingannarsi).¹⁷ La seconda premessa,

¹⁵ Hermes G., che in genere viene nominato assieme al Günther, si arrestò al Kant della *Kritik der praktischen Vernunft*; principio di deduzione per lui era la coscienza.

¹⁶ La sua autorità sta nel fatto che può dire la verità (competenza intellettuale) e vuole dirla (integrità morale). Da questo risulta la credibilità del testimone e del contenuto della sua testimonianza.

¹⁷ A volte più tardi si arrivava, come ai tempi dell'illuminismo, a discutere e «provare» la possibilità della rivelazione in un *a priori* logico antecedente la sua realtà storica: si tratta, a mio parere, di un semirazionalismo *sui generis*, almeno per chi parte dalla concezione di rivelazione del Vaticano II.

«storica» — che cioè Dio ha parlato in un dato luogo e in un dato tempo in Palestina all'epoca dell'imperatore Augusto, mediante Gesù di Nazaret, è difficile da dimostrare. Il Vaticano I si richiama soprattutto ai miracoli e alle profezie quali criteri della credibilità della rivelazione cristiana. Un miracolo, che supera le leggi della natura, dimostrerebbe che il taumaturgo parla, come egli attesta, in nome di Dio creatore della natura.

Tuttavia il modello di argomentazione della teologia fondamentale quale se lo è costruito la teologia delle scuole, semplificando e rendendo più rozzi gli asserti del Vaticano I, solleva non pochi problemi, ad esempio circa il criterio dei miracoli, circa una maniera intellettualistica e oggettivistica di comprendere la rivelazione e circa l'estrinsecismo dimostrativo che ne consegue.¹⁸ Non possiamo qui discutere direttamente. I tre modelli da noi scelti nell'ambito della teologia tedesca contemporanea cercano di dare una risposta ciascuno a modo proprio. Sono i seguenti:

1. La teologia fondamentale come *antropologia trascendentale* di Karl Rahner.
2. Il modello *ermeneutico* di Eugen Biser.
3. Il progetto di una teologia fondamentale *pratica e critica della società*, di Johann Baptist Metz.¹⁹

¹⁸ Altre questioni riguardano il rapporto tra particolarità dell'evento-Gesù e universalità del messaggio cristiano (cf. sopra i *lógoi spermatikóí* di Giustino), tra razionalità dei dogmi e loro oscurità, tra *lumen* naturale dell'intelletto umano e luce della grazia; e con ciò tra criteri di credibilità della rivelazione e atto di fede, tra l'autopresentarsi del messaggio di Gesù («verità interna») e la sua presentazione esteriore, tra realtà e possibilità di una rivelazione soprannaturale.

¹⁹ Bibliografia sulla problematica della teologia fondamentale tradizionale cattolica e/o su nuovi spunti e nuove proposte di teologi cattolici e protestanti: Geffré A., *Conc(D)* 5(1969), fasc. 6/7, pp. 418-429; Gaboardi A., *Teologia fondamentale. Il metodo apologetico*, in *Problemi e orientamenti...*, vol. I, Milano 1957, pp. 57-103; Gössmann E., *Fundamentaltheologie und Apologetik*, in Neuhäusler E.-Gössmann E. (edd.), *Was ist Theologie?*, München 1966, pp. 25-52; Schmitz J., *Die Fundamentaltheologie in 20. Jahrhundert*, in Vorgrimler H.-Van der Gucht R. (edd.), *Bilanz der Theologie*, Freiburg i.B. 1969, vol. II, pp. 197-245; Ebeling G., *Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie*, ZThK 67 (1970), pp. 479-524; Konrad F., *Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie*, München 1971, (655 pp. su Bultmann, Buri, Pannenberg, Althaus); Track J., *Überlegungen zum Problem der religiösen Interpretation der Wirklichkeit*, KuD 20 (1974), pp. 107-137 (su Bultmann, Tillich, Ebeling, Pannenberg); Flury G., *Was ist Fundamentaltheologie?*, ThZ 31 (1975), pp. 351-367; Seckler M., *Evangelische Fundamentaltheologie*, TQ 155 (1975), pp. 281-299; Eicher P., o.c., (v. sopra, nota

B. Tre modelli di teologia fondamentale

I. Karl Rahner:

teologia fondamentale come antropologia trascendentale

Karl Rahner (nato nel 1904) era stato dapprima «destinato» dai suoi superiori all'insegnamento della storia della filosofia; tale piano però è saltato per il rifiuto del suo lavoro dottorale in filosofia *Geist in Welt*²⁰ da parte del moderatore (M.Honecker). K.Rahner in tutta la sua vita si è occupato di teologia dogmatica (1938-1964 ad Innsbruck e 1967-1971 a Münster, con un intermezzo sulla cattedra di Guardini a Monaco dal 1964 al 1967). I frutti del suo lavoro sono documentati soprattutto dai 14 grossi volumi degli *Schriften zur Theologie*, dalla collaborazione al *Lexikon für Theologie und Kirche* (10 volumi) e allo *Handbuch der Pastoraltheologie* (6 volumi).

Rahner appartenne durante i suoi studi a Freiburg (dal 1934 al 1936 con altri gesuiti e non gesuiti come J.B.Lotz, M.Müller e B.Welte) alla «Scuola cattolica di Heidegger». Determinante per tutti costoro²¹ — e in ciò consiste la loro differenza specifica cattolica — fu l'influsso del gesuita belga Joseph Maréchal (1878-1944). Costui intorno agli anni 1920-1930 aveva assunto il metodo trascendentale di Kant e lo aveva sviluppato oltre Kant, analizzando il momento dell'affermazione, della posizione che si esercita nell'atto del giudizio, per ricercare di essa l'ultima radice di possibilità, che sta nell'autopresentarsi della verità attuale incondizionata.

È stato detto²² che in Rahner si è espresso in modo finora unico e insuperabile «ciò che il pensiero trascendentale riesce a produrre nella teologia e per la teologia». Che la teologia di

9; è un'opera di 600 pp. su Barth, Guardini, von Balthasar, Rahner, Pannenberg, Moltmann, Vaticano I e II); Stirnimann H., *Erwägungen zur Fundamentaltheologie*, FZPT 24 (1977), pp. 291-365; Torrell J.P., *Questions de théologie fondamentale*, RTh 87 (1979), pp. 273-314 (su Stirnimann, Eicher e altri).

²⁰ Pubblicato nel 1939; II ed. revisionata da Metz J.B., München 1959.

²¹ Come pure Brugger W., Coreth E., Henrici P., Muck O., e altri.

²² Cf. Seckler M., in HerKorr 30 (1976), pp. 516-521 (si tratta di una recensione del *Grundkurs...*), specialm. p. 518.

Rahner sia orientata nel suo insieme come teologia *fondamentale*, che anzi essa rappresenti il progetto geniale e vasto di una teologia fondamentale trascendentale si può riconoscerlo dal suo arco di tensione: dalla prima opera *Hören des Wortes* del 1941²³ fino all'ultimo lavoro che rappresenta una sintesi del pensiero di Rahner: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*.

Soprattutto su questo lavoro, che è affiancato da molti articoli di *Schriften zur Theologie*, documenteremo qui la concezione di teologia fondamentale di Rahner.

Anzitutto vogliamo passare brevemente in rassegna le varie *correnti filosofiche*, le cui linee d'influsso s'intrecciano nel pensiero di Karl Rahner.

1. In prima linea si deve citare la filosofia medievale dell'alta Scolastica, soprattutto nella forma della *metafisica dell'essere* di Tomaso d'Aquino. Contro le restrizioni della dottrina manualistica neoscolastica Rahner sostiene nel senso della vecchia dottrina dei trascendentali (*omne ens est unum/verum/bonum*) la concezione dell'essere come esistenza e pienezza di valori (*perfectio perfectionum*).

2. In tale comprensione dell'essere Rahner è determinato anche dalla filosofia esistenziale di Martin Heidegger. Punto di partenza è anche per Rahner l'analisi dell'esistenza dell'uomo. Interpretandola come e-sistenza (*ex-sistentia*) indica la via per comprendere l'uomo nella sua autotrascendenza. Heidegger influisce fino nelle espressioni linguistiche di Rahner, ad esempio nel suo «esistenziale soprannaturale».²⁴

3. In maniera analoga influi su Rahner l'*apologetica dell'immanenza*, di scuola francese. Maurice Blondel (sua opera principale: *L'action*, del 1893) — e anche Pierre Rousselot — insegnò a Rahner a ricercare una via di mezzo tra l'estrinsecismo della fondamentale scolastica successiva al Vaticano I e un chiuso immanentismo che fu chiamato «modernismo» e rigettato dal magistero tra il 1900 e il 1910. Per Blondel l'uomo è l'essere che proprio nel fallimento di tutti i progetti di esistenza immanenti al mondo si vede

²³ Cf. la II ed. revisionata da Metz J.B., München 1963, 221 pp.

²⁴ Terminologia ripresa direttamente da Heidegger, per es. in *Schriften zur Theologie*, vol. V, p. 240 «Befindlichkeit».

rinviato, con necessità interna, oltre se stesso verso il Dio della nuova vita nella grazia, il quale gli viene incontro.

4. Oltre ciò, al Rahner per comprendere e fondare la trascendenza dell'uomo serve fundamentalmente il *metodo trascendentale*. In contrapposizione all'atteggiamento di una coscienza oggettiva immediata, volta direttamente al mondo esterno, quale era propria dell'antichità e del medioevo conforme al sentire spontaneo e prescientifico dell'uomo, la filosofia moderna, specialmente dopo Kant, ricerca le condizioni *a priori* della possibilità della conoscenza oggettivante, insite nello stesso soggetto uomo, le condizioni dell'oggettività in quanto tale. Il metodo che ricerca le radici dell'oggettività nella soggettività che la precede e la fonda è detto con Kant trascendentale. Kant nella *Critica della ragion pura* riteneva di poter identificare come premesse aprioristiche della conoscenza oggettiva accanto alle (dodici) categorie dell'intelletto le forme sensibili di tempo e spazio, per cui una conoscenza metafisica che trascenda spazio-tempo-mondo risulta impossibile. Rahner invece, insieme con J. Maréchal, spezza i limiti di una soggettività finita, chiusa in se stessa; apre nel contempo la trascendentalità dell'uomo sulla trascendenza di Dio; vede l'*orizzonte* infinito, trascendentale dello spirito umano conoscente e volente come fondato in ultima analisi nel *principio* trascendente infinito della verità e libertà sussistente. Questo passaggio o rottura lo si è rimproverato²⁵ al Rahner come un fraintendimento, anzi una perversione del procedimento trascendentale della filosofia di Kant. Il Rahner però sembra preoccuparsi poco di questa accusa di infedeltà al metodo kantiano;²⁶ importante per lui è solo l'efficacia dimostrativa che l'analisi trascendentale esplica sul contenuto. Di questo dovremo occuparci più dettagliatamente.

²⁵ Cf. Simons E., *Philosophie der Offenbarung*, Stuttgart 1966; cf. su questo punto anche Puntel L.B., *Die Menschlichkeit der Offenbarung*, München 1978.

²⁶ Cf. l'intervista: Karl Rahner antwortet Eberhard Simons, Düsseldorf 1969. Molto istruttivo sull'argomento: Schaeffler R., *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, «Quaestiones disputatae» 82, Freiburg i.B. 1980, pp. 96-126: «Theologie und transzendente Reflexion: Möglichkeiten und Programme».

5. Da ultimo anche *Hegel* ha lasciato tracce inequivocabili nel sistema speculativo universale di Rahner. Non solo là²⁷ dove Rahner, un tantino scurrilmente, afferma che non è hegelianismo congiungere la immutabilità metafisica di Dio con il mistero per cui Dio in Gesù Cristo si è fatto uomo, servendosi della formula che Dio, immutabile in sé, si muta nell'altro da se stesso.

L'interferenza delle varie traiettorie filosofiche sopra indicate abbozza in Rahner un progetto trascendentale del tutto originale in cui si profila un sistema teologico visto in prospettiva fondamentale. Vogliamo tentare di delinearne i punti rilevanti per il nostro contesto.

1. Dall'orizzonte trascendentale al principio trascendente

Coscienza della verità ed esigenza della libertà fanno vedere l'uomo aperto al mondo, riferito all'essere con apertura per sé illimitata; l'apertura infinita dell'orizzonte dello spirito è la condizione fondante della verità e della libertà. Infatti se la nostra presa sugli oggetti del mondo fosse condizionata dalla nostra costituzione o situazione nell'ambito spazio-temporale, noi non riusciremmo ad attingere l'essere in sé della realtà; la nostra conoscenza non sarebbe vera. Se fossimo inevitabilmente pre-programmati su un determinato valore finito, ci sarebbe negata la distanza necessaria per una possibilità di scelta; noi non potremmo deciderci liberamente.

La dinamica dello spirito umano nel conoscere e nel volere va oltre ogni oggetto finito e anche oltre la somma di tali oggetti; essa non si esaurisce in una realtà finita e in un valore finito. Siccome la sua dinamica reale non può essere finalizzata all'irreale nulla, si dimostra quindi che l'unico fine adeguato al nostro spirito e al suo orizzonte è il principio assoluto e infinito, quella suprema pienezza di realtà e di valore che noi chiamiamo Dio. Dal suo rapporto con questo principio, che è fine ultimo e primo inizio, l'uomo viene

²⁷ Cf. Rahner K., *Schriften zur Theologie*, vol. I, Einsiedeln 1954, p. 196, nota 2 e p. 202, nota 2 (tr. it. *La penitenza della Chiesa. Saggi teologici storici*, ²Roma 1968).

costituito come uomo, con le sue prerogative «umane» della conoscenza della verità e della volontà libera.²⁸

2. La soprannaturalità dell'uomo

La tradizione cristiana assegna alla natura spirituale dell'uomo un *desiderium naturale in visionem Dei*. È il pensiero-cerniera del Rahner che l'uomo come esiste di fatto non ha solo una «natura pura», bensì è destinato alla grazia, alla partecipazione alla vita di Dio fin d'ora, in vista di un compimento che avverrà nella «gloria» come visione di Dio. Questa destinazione non si riduce a un elemento estrinseco come il decreto divino; essa impregna interiormente e radicalmente la natura dell'uomo, la eleva ontologicamente fin dall'origine.²⁹ Questa prerogativa e destinazione dell'uomo, Rahner la definisce «l'esistenziale soprannaturale». Esso è il «centro più intimo della sua esistenza»,³⁰ proprio perché esso consiste nell'auto-offerta di Dio all'uomo. Rahner insiste sul fatto che questa determinazione essenziale della natura umana, per il fatto che l'essere è fondamentalmente un luminoso autopossederci cioè conoscere, deve anche essere conscia all'uomo; senza che per questo ognuno debba averne cognizione riflessa in quanto tale (come grazia). Rahner parla in proposito di una «rivelazione trascendente»!³¹ Chiunque, conscio in tal modo, risponde positivamente come meglio può in scienza e

²⁸ L'opera di Rahner K., *Hörer des Wortes*, spiega in modo approfondito che l'uomo possiede, in forza di questo indirizzo di spirito, la 'potentia oboedientialis' per una (io direi in modo più ristretto: qualche) possibile rivelazione, cioè che è potenziale uditore della parola; inoltre che essendo spirito in materia/mondo/corpo, è un essere storico e come tale viene rinviato a una rivelazione che gli perviene (eventualmente) o gli è pervenuta nel passato, ma sempre in modo storico; inoltre che Dio può rivelarsi, senza diventare finito o materializzato, nella parola, in quanto la parola possiede la forza negante-trascendente della doppia negazione, per es. nella predicazione dell'infinito. Lo scritto del 1941 si ferma prima del punto descritto.

²⁹ Forse meglio: in quanto la grazia innalza la natura spirituale dell'uomo sopra se stessa, la porta a un io più profondo e più interiore; come s. Agostino dice di Dio: «superior supremo meo et interior intimo meo» (*Conf.* III, 6, 11).

³⁰ Cf. Rahner K., *Grundkurs des Glaubens*, o.c., p. 144.

³¹ Cf. *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, in Rahner K.-Ratzinger J. (edd.), *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg i.B. 1965, pp. 11-24, (qui: p. 17: «transzendente Offenbarung», «auch schon... Wortoffenbarung»!); Rahner K., *Schriften zur Theologie*, o.c., vol. IV, p. 224s e vol. V, p. 122s; Rahner K., ²LThK vol. X, pp. 1235-1238 (p. 1237: «Wort Gottes»).

coscienza a questa offerta di grazia di Dio che in lui abita, è quello che si dice un «cristiano anonimo».

Rahner può realmente vantarsi di aver forgiato in precedenza una teoria teologica sufficiente (forse più che sufficiente) per la sorprendente asserzione del Vaticano II (nella *Gaudium et spes*, n. 22)³² secondo cui «per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia» — quindi anche per coloro che si dicono atei — «lo Spirito santo dia a tutti la possibilità di venir a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale» di Cristo (!).³³

3. *Cristologia come forma suprema dell'antropologia*

Ad ogni uomo, mediante l'esistenziale soprannaturale che gli è appropriato in modo indelebile, viene offerta l'autocomunicazione di Dio. Ad essa egli viene invitato e chiamato. La fede cristiana professa l'autocomunicazione di Dio all'uomo come attuata in maniera suprema (mediante l'«unione ipostatica», cioè personale) nell'incarnazione di Dio in Gesù Cristo. Si è realizzata in modo unico e singolare in Gesù di Nazaret; ed è nel contempo, la forma più elevata, esemplare e normativa, di quella partecipazione alla vita di Dio che è aperta a tutti gli uomini in forza della determinazione essenziale loro impressa.

Questa determinazione (soprannaturale) viene partecipata all'umanità mediante Gesù Cristo e tutti gli uomini per mezzo di essa vengono inseriti nel destino di Gesù che si compie nella croce e nella risurrezione. Essi sono virtualmente i molti fratelli e sorelle dell'unico fratello (cf. Rm 8,29) che, quale figlio dell'uomo, è il figlio di Dio. Sul fondamento di tali riflessioni Rahner designa l'antropologia come «cristologia incompleta» e la cristologia come antropologia «esplicitata», sviluppata cioè fin nelle sue ultime conseguenze. Rahner va tanto avanti da sviluppare una spiegazione trascendentale della fede nella risurrezione. L'evento di Cristo nel suo insieme non è per lui in ogni caso un mito estraneo all'uomo, esagerato e sorpassato; in lui raggiunge la

³² Da paragonare: *Costituzione sulla Chiesa*, n. 16; anche *Decreto sulle Missioni*, n. 7.

³³ Cf. Rahner K., *Grundkurs...*, o.c., specialm. pp. 132-139.

meta quel movimento nel quale l'uomo dalla natura (in forza della dinamica dello spirito) e per grazia (in forza dell'«esistenziale soprannaturale») si protende verso l'incontro e l'unione con Dio.³⁴

4. Le conseguenze categoriali

Alla trascendentalità naturale e soprannaturale corrisponde la sua 'categorialità'. Che cosa si vuol qui indicare? Il libro di Rahner *Geist in Welt* del 1939 discute speculativamente sulla *conversio ad phantasmata* che, secondo san Tomaso³⁵ è essenziale allo spirito umano. Questo si esprime «nel mondo», in determinate immagini rappresentative e in forme materiali, in figure fatte di spazio e di tempo, nella società e nella storia, in istituzioni e tradizioni: tutto ciò costituisce il categoriale, che è per così dire il corpo dello spirito. Tale prospettiva filosofica è rimasta un fermento per tutto il pensiero di Rahner. L'ordinamento trascendentale dell'uomo a Dio si manifesta categorialmente nelle forme di religione che accompagnano la storia dell'umanità. Perciò anche alle religioni non cristiane, malgrado le deformazioni che si mescolano alla genuina intenzione religiosa (il che può avvenire anche nel cristianesimo), compete per i rispettivi seguaci una funzione salvifica positiva anche se d'ordine relativo.³⁶ Rahner parla di una «rivelazione universale», che è per così dire, la categorialità di ogni «cristianesimo anonimo». Essa non esclude la necessità di una rivelazione speciale mediante Gesù Cristo e la parola del suo vangelo, anzi piuttosto la esige. Infatti ciò che è anonimo esige la sua (!) «nominatività». Raggiunge la sua forma completa e univoca soltanto nella manifestazione storica, che è la meta e il significato della sua struttura essenziale. Rahner la vede attuata nella chiesa cattolica con le sue strutture e funzioni essenziali, i suoi dogmi, sacramenti e ministeri (compreso

³⁴ Cf. *ivi*, pp. 180-226.

³⁵ Cf. *S.Th.* I 84,7; e Aristotele, *Perì psychês* III 7, 431b2: «en phantásmasi noeî».

³⁶ *Relativo* in doppio senso: (1) contingente, non assoluto-definitivo, e (2) in relazione alla religione di Gesù Cristo, verso la quale ogni vera religione è indirizzata (per «l'esistenziale soprannaturale» di chi la confessa).

l'ufficio papale rettamente inteso). Si vede: un'apologetica che viene sviluppata muovendo dal rapporto fondamentale tra 'trascendentale' e 'categoriale', in ultima analisi dall'antropologia trascendentale.

Si è rimproverato alla seconda parte del *Corso fondamentale*... una ricaduta in una teologia fondamentale tradizionale impegnata a difendere ogni particolarità cattolica.³⁷

Più importante sembra a me la questione critica circa la posizione e il valore dell'evento Gesù, il fatto cristiano primordiale, nel sistema di Rahner: non è forse fagocitato e sopraffatto dall'istanza speculativa? Indeducibile rimane nel sistema solo la circostanza che l'incarnazione si realizza precisamente in *questo* individuo e non in un altro. Si è anche obiettato che sarebbe propriamente più consona al sistema un'incarnazione di Dio effettuata in tutti gli uomini non in uno solo.

Certamente restano ancora alcuni altri problemi, ad esempio circa il significato e il rapporto di rivelazione speciale e universale. A noi qui interessava delineare un progetto che fa apparire il mistero cristiano come premessa e mediazione dell'auto-realizzazione dell'uomo: teologia fondamentale trascendentale come «mistagogia»³⁸ intellettuale per usare un termine programmatico di Rahner.

II. Eugen Biser: teologia fondamentale ermeneutica

Eugen Biser (nato nel 1918) dopo gli studi teologici e filosofici a Freiburg (B.Welte) e a Heidelberg (K.Löwith) è stato professore di teologia fondamentale a Passau e a Würzburg; egli occupa dal 1974 la cattedra di cultura cristiana e di filosofia della religione dell'università di Monaco, che fu di Guardini. Un punto fondamentale del lavoro scientifico di Biser è il confronto con F.Nietzsche nell'ambito dell'interpretazione e del superamento dell'ateismo moderno.³⁹

³⁷ Così si esprime un illustre recensore in una polemica sovraccesa (Seckler M., o.c. sopra alla nota 22, p. 521, nota 12): soprattutto nel capitolo ecclesiologico si utilizza lungamente il vecchio guardaroba antiquato dell'apologetica tradizionale).

³⁸ Cf. Rahner K., *Schriften zur Theologie*, o.c., vol. VIII (1967), pp. 187-212.

³⁹ Cf. Biser E., 'Gott ist tot' — *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, München 1962; in modo più ampio Biser E., TQ 148 (1968), pp. 129-152 e

L'ampio studio *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik* del 1970 indica con il suo titolo il metodo che è diventato determinante per il progetto di teologia fondamentale proprio di Biser. I lavori preparatori per tale progetto sono contenuti nei saggi precedenti;⁴⁰ soprattutto il piccolo volume *Glaubensvollzug* (1967) elabora la struttura razionale dell'atto di fede. Diremo qualcosa alla fine sulla coerenza, o addirittura concezione cristologica, della teologia fondamentale di Biser e sullo sviluppo di tale concezione nelle varie pubblicazioni. Qui ci concentreremo sulla presentazione sintetica risultante dall'attività didattica di Biser nelle facoltà teologiche, che è stata resa pubblica nel 1975 (presso l'editrice Herder di Freiburg i.B. nella serie *Theologisches Seminar*) col titolo *Glaubensverständnis* e sottotitolo: *Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*. Delle 192 pagine è particolarmente importante la sezione riguardante la «struttura della motivazione della fede», che si legge nelle pagine 59-106.

La tesi di Biser suona così: la fede deve essere compresa ermeneuticamente, il che significa: «alla maniera di un atto di comprensione che si autosostiene»; appunto in ciò sta la sua motivazione (p. 55, cf. p. 165). Il comprendere si mostra «come la forma universale della fede e la fede come il caso specifico religioso del comprendere» (p. 65). Biser mira dunque a un nuovo indirizzo della teologia fondamentale che colloca la «prova apologetica non nel preambolo razionale della fede, bensì nella fede stessa e coerentemente sviluppa la dimostrazione apologetica come 'autoesposizione critica' della fede» (p. 22). Si tratta dell'autodimostrazione della fede cristiana, della forza dimostrativa propria della fede nel suo atto: l'atto di fede stesso è «il punto di partenza della motivazione della fede» (p. 52)! La fede «deve essere comprensibile come comportamento fondamentale per poter essere credibile come obbligo» (p. 62).

Allo sviluppo positivo della sua nuova concezione Biser premette una visione retrospettiva del procedimento tradi-

PhJb 78 (1971), pp. 34-65 e 295-305.

⁴⁰ Cf. Biser E., *Glaubensprobleme* (1970); *Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Metaphysik und Offenbarung* (1971); cf. pure: *Provokationen der Freiheit* (1974).

zionale della teologia fondamentale, che secondo lui sarebbe in contraddizione con una tendenza fondamentale della coscienza odierna; così cerca di accaparrare al progetto una *plausibilitas e contrario*. È vero che dappertutto nella società, nella politica, nell'economia e nella scienza si sono insediate tendenze differenzianti e divergenti. Ma appunto contro questo fatto si rivolta sempre più la coscienza attuale che spinge alla semplificazione e all'unità. Essa rigetta le teorie dualistiche anche nell'ambito della teologia e della filosofia; cerca di ricondurre le strutture doppie a principi unitari. Per questo rifiuta l'immagine dualistica dell'uomo, presentandolo come sintesi di corpo e di anima. Critica anche la visione del rapporto di natura e grazia come due piani chiaramente staccati l'uno dall'altro. Così dovrebbe anche rifiutare un rigido dualismo di scienza e fede, e con ciò nella teologia fondamentale ogni argomentazione che respinga i cosiddetti *praeambula fidei* nei preliminari, per così dire nell'atrio dei gentili rispetto al Sancta Sanctorum (cf. pp. 20s e 150s). I *signa certissima*, cioè i miracoli e le profezie di cui parla il concilio Vaticano I (D 3009), secondo Biser, proverebbero dall'esterno il fatto che Dio ha rivelato dei misteri assoluti che vanno immediatamente accettati in modo globale e senza riflessione. Ciò conduce all'estrinsecismo, a una comprensione eteronoma della fede; la sottomissione all'autorità del Dio della rivelazione diventerebbe quasi un *sacrificium intellectus* (p. 39, nota 46; pp. 51 e 107s).⁴¹ Se invece si abbandonerà l'impostazione dualistica di prove preliminari (*praeambula*) e atto di fede, allora la teologia fondamentale potrà liberarsi «dalla posizione sterile di rimorchiatrice della teologia sistematica», e inoltre potrà superare il pluralismo di metodi al suo interno, tanto fastidioso e nocivo per l'unità scientifico-teorica della disciplina» (p. 57). «All'unità della fede in un solo Dio può corrispondere, sotto l'aspetto strutturale, solamente una via di motivazione». Così enuncia il programma la prefazione del libro *Glaubensverständnis* (p. 6), che prosegue: «come tale via unica viene presentata qui quella

⁴¹ In quanto anche l'idea base di H.U. von Balthasar conferma essenzialmente questo momento autoritativo (Biser E., *Glaubensverständnis*, o.c., p. 65).

ermeneutica, che si è imposta con chiarezza crescente nel confronto con i modelli tradizionali e moderni».⁴²

Nel Biser dunque al posto delle questioni preliminari dei *praeambula fidei* subentra un'analisi strutturale ermeneutica dell'atto di fede. Le *radici filosofiche*, da cui nasce questo tentativo, sono di vario genere; qui non si possono presentare nei particolari, ma possono essere solo citate e caratterizzate in breve: importanti sono per noi le conseguenze che Biser tirava dalle correnti contemporanee della filosofia.

1. La *dialogica* di Martin Buber e di Ferdinand Ebner⁴³ — imparentata con il personalismo — ha riabilitato l'importanza propria del linguaggio, della parola. Quel sovrappiù che il linguaggio ha oltre il pensiero rende possibile la trasmissione dell'esperienza di fede. Il linguaggio si rivolge subito all'altro, al tu umano. Anche la fede per provare la sua credibilità deve sviluppare una forza comunicativa. La concezione di Biser si fonda sulla mediazione empirica del linguaggio in duplice senso, passivo e attivo; il linguaggio viene comunicato mediante l'esperienza ed esso, da parte sua, comunica esperienza. Perciò rende possibile il carattere responsoriale-dialogale della fede il cui «atto originario più proprio... è il suo trasmettersi testimoniando agli altri» (p. 112s); tramite necessario di essa è la comunità (p. 158ss) e la prassi di un amore operante (p. 183ss).

2. Con altrettanta incisività la teologia fondamentale di Biser porta i caratteri dell'*ermeneutica* filosofica quale andò sviluppandosi soprattutto ad opera di Hans-Georg Gadamer⁴⁴ sulle basi della filosofia e della teologia esistenziale di Heidegger e di Bultmann. Suo concetto chiave è il comprendere; le cui peculiari forme e condizioni, Gadamer descrive nell'ambito del mondo storico umano. La legge fondamentale del comprendere è il circolo ermeneutico: l'insieme di un testo letterario, di una forma storica, ecc., diventa compren-

⁴² Pascal, Kierkegaard, Newman, Blondel, Rousselot, Karl Adam, H.U.von Balthasar vengono presentati brevemente con degli enunciati caratteristici in un capitolo, che in modo non del tutto corretto viene intitolato *Die traditionellen Modelle*, ivi, pp. 24-47.

⁴³ Da nominare pure Franz Rosenzweig e Eugen Rosenstock-Huessy.

⁴⁴ Cf. Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960. Su Heidegger cf. Biser E., *Glaubensverständnis*, o.c., p. 65, nota 9.

sibile partendo dai singoli trattati, asserti, ecc.; ma ogni particolare dal canto suo diventa accessibile solo nell'ambito di quella pre-comprensione che uno porta con sé, che opera come una chiave musicale posta davanti alle singole note. Questo movimento reciproco — dal singolo al tutto e dal tutto al singolo — resta sempre necessario simultaneamente; esso costituisce un «buon» metodo di circolo. Anche per l'analisi dell'atto di fede è fondamentale e decisiva la struttura di questo modo di comprendere. La fede deve dimostrarsi come «la parola fondamentale di un'ampia pre-comprensione» (p. 62s), appunto come atto del comprendere. Anche l'autorità consiste nel fatto che essa dà qualcosa da comprendere; essa, secondo il Gadamer,⁴⁵ «non ha niente affatto a che fare con l'obbedienza bensì con la conoscenza». Anche e precisamente per Dio che si rivela, ne va del fatto che egli nella comunicazione del suo amore «ha qualcosa da dire» che viene compreso.

3. Biser si collega anche allo *strutturalismo*, che rinuncia non solo a comprendere l'essenza di cose e di processi, ma anche a conoscere il loro contesto storico di sviluppo, la loro provenienza genetica, e prescinde da ogni considerazione diacronica per dedicarsi a una pura visione sincronica, che riguarda appunto le strutture in quanto tali. La strettoia metodica nella quale lo strutturalismo, con la sua allergia antistorica, viene a collocare la fede, potrebbe essere, secondo lui, anche salutare: «Staccata dalle sue radici storico-salvifiche, la fede considerata strutturalmente mantiene solo la via della trasparenza interiore» (p. 62).

Veniamo così al punto centrale: l'analisi strutturale ermeneutica della fede dialogica! «Fede significa... una conoscenza fondata sul sapere altrui, assunta dai testimoni e raggiunta in dialogo con loro. *Con la conoscenza il credente riceve anche la certezza*» (p. 69). Nel caso specifico non si può certo parlare di un sacrificio della ragione stessa, di un *sacrificium intellectus*. Però: come nasce la certezza all'interno del processo di comunicazione che si chiama «fede»? Questo è il problema. La fede divenuta trasparente per la sua struttura comprensionale, dovrebbe presentare essa stessa i

⁴⁵ Ivi, p. 9.

necessari elementi di certezza. Il Biser si richiama alla «triplice mediazione di evidenza di ogni dialogo concreto» (p. 157; cf. p. 71s). I tre fattori del dialogo sono: il contenuto del dialogo, il *tu* che interpella e l'*io* interpellato. Come stanno le cose in questo gioco dei vari fattori, a proposito delle «implicazioni che forniscono evidenza» della fede chiamata dialogica perché si realizza così? Fede significa assai di più: l'attestazione dialogica di quei dati, «la fede testimoniata che vive di una testimonianza accettata» sta «in una connessione insopprimibile con l'autore stesso della testimonianza» (p. 63). In genere «nella fede non si tratta primariamente di 'sapere' (nel senso di accettazione di contenuti trasmessi dogmaticamente), bensì di certezza e questo con lo scopo dichiarato di sorreggere e di consolidare nella sua esistenza, con un impulso di natura religiosa, l'uomo che è tanto immerso nell'incertezza e nel combattimento (p. 68). «Chi crede ha a che fare con il Dio vivo il quale non solo sostiene il mondo in quanto ne è causa..., ma... è anche entrato nella sua storia» (p. 64). Intesa così come un atto di certificazione esistenziale, la fede corrisponde all'intenzione fondamentale di Gesù, al quale stava a cuore soprattutto non l'istituzione o il miglioramento dell'umanità, ma il sollievo degli oppressi e degli afflitti...» (p. 68).⁴⁶ Per il credente tutto dipende dalla riconversione, possibilissima, anche se mai completamente raggiungibile, del messaggio della rivelazione verso la sua origine, cioè verso Dio che si rivela e che comunica se stesso (p. 75s). Nel ricollegamento e nella riconduzione del contenuto del dialogo al *tu* di Dio che parla, l'*io* umano interpellato coinvolge anche se stesso. La comunicazione della fede non è rinchiusa nell'immanenza di un circolo umano di comprensione: l'*io* interpellato trascende se stesso nel *tu* interpellante. Infatti ciò che vien partecipato appare nella fede non solo come significato da cogliere cognitivamente (come nel comprendere usuale) bensì anche come peso che bisogna sopportare e portare: come il peso di Dio stesso. «La fede che lo (Dio) comprende consiste nella volontà di prendere su di sé questo peso nella speranza che alla fine i rapporti si capovolgano e

⁴⁶ Cf. *infra*, p. 34.

colui che porta (l'uomo) divenga colui che è portato» (p. 66s). Così la fede significa *credere Deo Deum* e tale fede si compie nella donazione e nell'accettazione partecipante alla vita di Dio.

Di fronte al tentativo di teologia fondamentale di Biser, che cerca di comprendere la fede cristiana in maniera strutturale dialogica, anche il nostro compito è la comprensione, non la critica. Tuttavia a me sembra che si ripresenti il problema iniziale: «Come si giunge... all'elementare convinzione che mostra l'atto di fede come intellettualmente giustificato?» (p. 150). Ho l'impressione che Biser, mentre interpreta l'evento (supposto) della rivelazione come una situazione (reale) di dialogo, *presuppone* che appunto esso sia tutto questo — cioè rivelazione e quindi atto di dialogo e di comprensione. In tal caso non si avrebbe un circolo ermeneutico corretto, bensì un cattivo circolo logico. D'altra parte Biser non sembra restringere l'autodimostrazione della fede al processo di comunicazione immanente alla fede. Egli parla di «accesso alla fede» (p. 76), della motivazione della fede che «aiuta ad ottenere la fede» (p. 84), di un «'presentimento' di ciò... che appena nell'atto diventa completamente credibile» (p. 98), infine dell'«evidenza che stimola» l'atto di fede (p. 151). Siamo di fronte a una ricaduta nella concezione tradizionale della responsabilità intellettuale della decisione di fede, a un *a priori* logico (non necessariamente cronologico) rispetto all'atto di fede stesso, a una ricaduta dovuta a una felice incoerenza rispetto alla propria teoria? Oppure, nel progetto biseriano, il processo dell'atto di fede deve essere compreso in modo ulteriormente esteso: come non circoscritto ad un unico atto di fede, ma allargato alla fede quale processo di tutta la vita? Biser stesso afferma; il credente entra «in un dialogo *esteso quanto la vita* con questo Dio che percorre insieme la via dolorosa dell'umanità e con la sua parola» (p. 64). La fede deve anche introdurre nella comunità umana solidarietà piena di fiducia (p. 164s), pervenendo così ad una convalida pratica. E ciò costituisce proprio una prova e un accertamento della fede in base all'esperienza dei suoi effetti, dei suoi «frutti». Come vedremo, questa dimensione della prassi è caratteristica per il terzo modello di teologia fondamentale che dobbiamo ancora esaminare.

Prima tuttavia dobbiamo gettare uno sguardo purtroppo assai sintetico alla concezione kat'exochén del modello di Biser che porta il nome di *Gesù*. Ciò che soprattutto stimola Biser nello scritto *Glaubensverständnis*,⁴⁷ che è la nostra fonte principale, si trova sviluppato come meditazione nel suo libro su Gesù dal titolo *Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu*,⁴⁸ che in qualche modo si ispira a Kierkegaard e Guardini; un articolo del 1976⁴⁹ ne offre un'impressionante sintesi. Gesù è la «persona centrale di rapporto», perché egli convoglia gli uditori del suo annuncio «nella scia della propria fede» (p. 81) e su questa via mostra se stesso come il Cristo annunciato e creduto. «Gesù non comunica una rivelazione circa un Dio conosciuto indipendentemente da lui: il credente piuttosto sperimenta un 'trapasso di orizzonte' (Gadamer) con la coscienza che Gesù ha di Dio» (p. 83). Biser raccoglie tutto questo nella formula: *credere Christo Christum*. Il messaggero è il messaggio. «L'aiutante è l'aiuto» (Kierkegaard). Nell'invito di Gesù agli affaticati e oppressi (Mt 11,28) la presentazione di Gesù diventa evento.⁵⁰ Colui che parla convince mentre attrae a sé, mentre si dona; Gesù è, per dirlo con Origene,⁵¹ l'autobasileía, il regno di Dio in persona. L'enunciato si identifica con la realtà; la realtà esprime se stessa. La struttura ermeneutica del circolo della fede comprendente si semplifica così addirittura nella «figura lineare» di Gesù, vissuta e contemplata (p. 90).⁵² Con ciò non si mira a una riduzione individualistica 'Io e Gesù'; mediante la comunione umana fondata da Gesù «la comunità diventa il 'luogo' della presenza di Dio in questo mondo» (p. 99, cf. p. 105s).

⁴⁷ Cf. specialm. pp. 79-106.

⁴⁸ Cf. Biser E., *Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu*, München 1973, 268 pp. Una recensione in ZKTh 97 (1975), pp. 334s.

⁴⁹ Cf. Biser E., *Der Helfer und die Hilfe, Plädoyer für eine Christologie 'von innen'*, in *Wer ist Jesus Christus?*, a c. Sauer I., Freiburg i.B. 1977, pp. 165-200. Al riguardo cf. Kern W., *Christologie 'von innen' und die historische Jesusfrage*, in Kern W., *Disput um Jesus und um Kirche*, Innsbruck 1980, pp. 73-87.

⁵⁰ Cf. la conferenza del 1976, pp. 180-181! — Mt 11,28 è l'avvenimento-parola in Kierkegaard S., *Einübung im Christentum* (1850).

⁵¹ PG 13, 1197.

⁵² Cf. Biser E., *Glaubensverständnis* o.c., p. 92: «Se mai una volta, è nel caso di Gesù che il pensiero rappresentò la chiarezza e la comprensione di ciò che egli visse e la vita costituì la controprova esistenziale del suo pensiero».

III. Johann Baptist Metz: teologia fondamentale pratica come critica della società

J.B.Metz (nato nel 1928) è stato ad Innsbruck — dove ha compiuto, oltre agli studi teologici, anche ricerche filosofiche approfondite (con un lavoro di dottorato su Heidegger) — per lunghi anni discepolo di Karl Rahner; ne è, si può ben dire, il discepolo principale.

La sua dissertazione teologica *Christliche Anthropozentrik* (1959) cerca di dimostrare che la svolta antropologica, il porre cioè il punto di partenza del pensiero nell'uomo stesso, non sarebbe una peculiarità esclusiva della moderna filosofia della soggettività dopo Descartes: già Tomaso d'Aquino⁵³ l'avrebbe attuata in modo significativo per la storia dello spirito. Nel 1962 Metz fu chiamato quale professore di teologia fondamentale all'università di Münster, dove opera ancor oggi.

Nel quinquennio successivo Metz sviluppò una «teologia della secolarizzazione»,⁵⁴ nella quale era stato preceduto in campo protestante da Friedrich Gogarten:⁵⁵ la fede biblica ha suscitato una nuova presa di coscienza di fronte al mondo: essa non considera più il mondo come numinosamente divino in sé oppure demoniaco, ma lo rende libero nella secolarità che gli è propria come «mondo mondano» in senso neutro. L'orizzonte del problema divenuto decisivo si manifestò a Metz durante le giornate della «Paulus-Gesellschaft» che, tra il 1965 e il 1967 si dedicò al dialogo tra cristiani e marxisti. Qui Metz incontrò il rabbi-filosofo Ernst Bloch, la cui meta-religione di un'universale utopia umana di speranza annunciata «con le lingue di Marx e di Engels» lo impressionò

⁵³ È stato obiettato in modo critico: perché non già Agostino?

⁵⁴ Cf. la prima parte più estesa, di *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, pp. 11-71. Qui non viene preso in considerazione il fatto che a partire dal 1970 l'ottimismo di progresso cambia in pessimismo di civilizzazione (Studio Meadow 1972!); con ciò anche la citata teoria della secolarizzazione (che sembrava un argomento per l'incidenza anonimo/latente positiva del cristianesimo sulla storia universale, che a mio avviso conserva il suo valore, rischia di cambiare in un argomento contro: peggio ancora per il cristianesimo se la nascita delle scienze moderne e della tecnica e con ciò la crisi ecologica del presente è da addebitare anche ad esso.

⁵⁵ Soprattutto con: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953. Su Gogarten e Metz vedi: Figl J., *Der Atheismus als theologisches Problem*, Mainz 1977, pp. 87-98 e specialm. pp. 98-110.

fortemente.⁵⁶ Nel 1968 Metz propose come conclusione del piccolo libro *Zur Theologie der Welt*,⁵⁷ sotto il nome di «teologia politica», una nuova teoria che subito fece molto parlare di sé ed esercitò grande influsso fino all'attuale «teologia della liberazione».⁵⁸ Presenteremo qui il suo programma di una funzione di critica della società spettante alla chiesa e alla teologia (2). Ma prima illustreremo, per quanto possibile, lo sfondo storico-spirituale della «teologia politica» e il suo rapporto col problema teoria-prassi di Karl Marx (1). Infine si dovrà vedere come Metz ha evoluto la sua teoria originaria, mutandola o, meglio, sviluppandola e approfondendola nella recente raccolta di saggi *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (con il sottotitolo *Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*⁵⁹) per integrarla nel suo progetto di una teologia fondamentale pratica critica della società (3).

1. La base filosofica storico-spirituale della «teologia politica».

Già per l'illuminismo francese del secolo XVIII è spezzata l'unità di religione e società, che era ovvia nel medioevo. La sua critica della religione e più tardi la critica della religione promossa dal marxismo cercarono di smascherare la religione quale sovrastruttura ideologica di determinati rapporti e interessi sociali. Per poter rispondere a questa critica, la teologia deve riflettere sulle proprie implicazioni socio-politiche. Per la teologia metafisica classica ciò era impossibile: il rapporto di religione e società era per essa per principio senza problemi. Se la teologia moderna nel suo indirizzo trascendentale (K. Rahner), esistenziale (R. Bult-

⁵⁶ Cf. Garaudy R.-Metz J.B.- Rahner K., *Der Dialog*, Reinbeck 1966.

⁵⁷ Cf. pp. 99-116: *Kirche und Welt im Lichte einer «politischen Theologie»*; cf. pure pp. 116-146; l'opera d'ora in poi verrà cit. con la sigla TW. Metz stesso è del parere che con i suoi contributi in *Sacramentum mundi* (vol. III, Freiburg i.B. 1969, pp. 1231-1240) e in *Diskussion zur politischen Theologie*, a c. Peukert H., Mainz-München 1969, pp. 267-301, «una prima esposizione del profilo della teologia politica, in quanto io mi sento di sostenerlo, è conclusa»: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977 (1978), p. 45, nota 2 (tr. it. *La fede nella storia e nella società*, Brescia 1978); l'opera d'ora in poi verrà cit. con la sigla GGG.

⁵⁸ Cf. La bibliografia secondaria in GGG, p. 45s, nota 2.

⁵⁹ O.c. sopra, nota 57, 221 pp. Cf. pure Strazzari F., *Il pensiero di J.B. Metz*, diss. Padova 1974; Gibellini R. (ed.), *Ancora sulla «teologia politica»: il dibattito continua*, Brescia 1975.

mann⁶⁰) e personalistico (ad opera di M. Buber, ecc.) aveva preso atto della situazione problematica creata dall'illuminismo, aveva però, tacitamente o apertamente, trattato la dimensione sociale del messaggio cristiano come impropria, come secondaria. Essa avrebbe privatizzato il cristianesimo quando «ridusse la pratica della fede a una decisione acosmica del singolo» (TW, p. 100); in questo domina «preferibilmente le categorie dell'intimo, del privato, dell'apolitico» (ivi), anche e proprio quando fu accentuato il rapporto *io-tu*, l'incontro personale. La *deprivatizzazione* secondo Metz è perciò il compito negativo teologico-critico della «teologia politica». Metz cerca di ancorare più altamente la funzione positiva di critica della società, che spetta alla teologia nella nuova situazione di partenza della ragione critica dopo l'illuminismo e specialmente dopo Hegel e Marx. Propriamente nuovo è il rapporto fondamentale tra ragione e società, la tendenza sociale della riflessione critica e con ciò l'impossibilità di tener conto dell'esigenza critica della ragione 'puramente teorica'. «Illuminato è, secondo Kant, colui che ha la libertà di far uso pubblico della propria ragione in ogni punto; e ciò significa: colui che *contemporaneamente* lotta per lo stabilimento di quelle condizioni socio-politiche, dalle quali dipende se sia possibile un uso pubblico della ragione» (TW, p. 103). Specialmente la filosofia dialettica di Hegel concepisce la verità come un evento che coinvolge Dio stesso nel divenire, nella storia. Certezza è una situazione soggettiva; per contro, verità si realizza penetrando nell'universo oggettivo, deve comprovarsi nella realtà attuale, è il concetto realmente accaduto (ciò significa «idea» nel senso specificamente hegeliano). Verità è realizzazione di verità in tutto e per tutto, come il tutto intero. Per Marx, Hegel significa il compimento della filosofia nel regno del pensiero. La realtà nel pensiero di Hegel sarebbe appunto una ragione rimasta pensata: una ragione irreale. Ad essa sta rozzamente di fronte la realtà irrazionale del suo tempo, del primo capitalismo («La situazione della classe lavoratrice in

⁶⁰ Bultmann sviluppò la sua teologia esistenziale in un certo contatto con il Martin Heidegger di *Sein und Zeit* (1927), che insegnava contemporaneamente con lui a Marburg.

Inghilterra»⁶¹ ne è l'esempio tristemente dimostrativo). Marx vuole riconciliare ragione (irreale) e realtà (irrazionale): ciò deve accadere con la soppressione della filosofia in un'operazione in cui questa viene realizzata nei fatti mediante il trapasso dalla teoria alla prassi. «I filosofi hanno solo interpretato il mondo in vari modi; quello che interessa è modificarlo».⁶² Nella programmatica di teorie e prassi elaborate da Marx, Metz vede il problema fondamentale della teologia attuale. Il rapporto classico di *fides-ratio*, come anche il problema più recente del rapporto fra teologia sistemica e teologia storica, dogma e storia, si concretizza e si «riproduce» oggi su un piano epocalmente nuovo come il rapporto della comprensione della fede e della prassi applicata alla società. Per l'orientamento alla prassi della teologia di Metz contribuì decisamente la situazione epocale dei nostri anni '60. Sorsero allora le cosiddette teologie del genitivo: dello sviluppo, della rivoluzione, della speranza e del futuro... Nell'area di lingua tedesca tale attività teologica è stata stimolata e profondamente segnata soprattutto da Ernst Bloch⁶³ (prima e accanto a Metz l'ha coltivata il teologo protestante Jürgen Moltmann⁶⁴).

Per Bloch il mondo è il *laboratorium possibilis salutis*,⁶⁵ l'umanità è chiamato all'esodo, tra suoni di rosse fanfare, verso il regno umano secolare della libertà, del futuro, del sempre nuovo... L'ontologia del non-ancora esige la lotta sul fronte dell'*utopissimum*... In onore di Bloch, Metz scrisse un articolo commemorativo *Gott vor uns*; lo sguardo era concentrato a Dio *davanti a*, non *sopra di noi*, al «Dio che viene» e alla società più umana, del futuro.⁶⁶ L'incontro di Metz con Bloch è stato affiancato (progressivamente, se vedo giusto)

⁶¹ Così suona il titolo di uno scritto di F. Engels (1845), conosciuto da Marx nell'agosto/settembre 1844 a Parigi.

⁶² Cf. *Thesen ad Feuerbach*, n. 11.

⁶³ Cf. Bloch E., *Das Prinzip Hoffnung*, composto nel 1938-1947, pubblicato a Frankfurt a. M. nel 1953 (21959), 142 pp.; *Geist der Utopie*, München-Leipzig 1918 (Berlin 21923) e Bloch E., *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 1968.

⁶⁴ Cf. Moltmann J., *Theologie der Hoffnung*, München 1964 (91973).

⁶⁵ Cf. Bloch E., *Zur Ontologie des Noch-nicht-Seins*, Frankfurt a. M. 1961, p. 15 e altrove; *Verfremdungen*, vol. I, Frankfurt a. M. 1962, p. 219.

⁶⁶ Cf. Metz J.B., *Gott vor uns*, in *Ernst Bloch zu ehren*, a c. Unseld S., Frankfurt a.M. 1965, pp. 227-241; *Die Zukunft des Menschen und der Kommende Gott*, in *Wer ist das eigentlich - Gott?*, a c. Schultz H.-J., München 1969, pp. 260-275.

dall'attenzione ai teoremi più discussi sviluppati dalla «Scuola di Francoforte», in parte già intorno al 1930, poi dopo il suo rinnovamento in Germania tra il 1950 e il 1970. Come una volta al tempo del giovane Marx gli hegeliani di sinistra, così nel nostro passato recente Max Horkheimer, Theodor W. Adorno e Jürgen Habermas⁶⁷ hanno rigettato il pensiero globale di Hegel, la sintesi totalizzante della sua dialettica (denunciata perfino come totalitaria), che si attua mediante la negazione della negazione, come legittimazione dell'esistente, come strategia ideologica di acchetamento. Hanno per così dire arrestato il triplice passo della dialettica al suo secondo tempo, quello dell'antitesi, della negazione, al fine di evitare un riflusso rappacificato verso la tesi, e di tener in piedi uno stimolo al mutamento, al progresso critico, alla verifica mediante l'azione, alla prassi rivoluzionaria. La formula programmatica di Adorno suona: «dialettica negativa».⁶⁸

2. La programmatica di teoria e prassi (insieme con la riflessione metodologica della dialettica negativa) viene trasferita da J.B. Metz nella sua *teologia politica* con l'aiuto del *topos* teologico dell'escatologia. Così entra in azione una parola capitale e una tendenza fondamentale della teologia cristiana del nostro secolo. Ciò rende possibile la deprivatizzazione della teologia e la sua *funzione critica della società*, che ora dobbiamo caratterizzare un po' più particolareggiatamente.

Il motto caratteristico è «la riserva escatologica».⁶⁹ Cosa si vuole indicare con ciò? Il messaggio cristiano del regno di Dio progetta l'ideale della vita umana comunitaria in perfetta giustizia e libertà, in pace, riconciliazione e amore. Questo regno non è una cosa puramente dell'aldilà, senza alcun reale rapporto con le potenze dell'aldiquà. L'annuncio e il destino di Gesù lo testimoniano. La proclamazione del regno di Dio «trascinò Gesù in un conflitto mortale con le potenze pubbliche del suo tempo. La sua croce non sta nel *privatissi-*

⁶⁷ Da nominare in questo contesto anche Walter Benjamin.

⁶⁸ Frankfurt a. M. 1966, pp. 410.

⁶⁹ La formula è stata coniata da Karl Barth nel 1926.

mum della sfera personale-individuale, non sta neppure nel *sanctissimum* di una sfera puramente religiosa...: come afferma la teologia della *Lettera agli Ebrei* sta 'fuori'. Lo scandalo e la promessa di questa salvezza sono pubblici. Questa pubblicità non può... essere revocata. Essa accompagna la via storica del messaggio salvifico. E nel servizio di questo messaggio alla religione cristiana è imposta una forma critica e liberante di responsabilità pubblica» (TW, p. 104s). Mentre cioè il cristianesimo proclama il regno di Dio come il fine unico, perfetto e definitivo dell'umanità, agisce criticamente verso tutte le situazioni via via esistenti della vita pubblica, socio-politica, le quali, misurate con il metro del regno di Dio, si dimostrano inadeguate, provvisorie, superabili, passibili e bisognose di miglioramento. Il regno di Dio è misura e giudizio di tutti i regni umani. Esso li pone sotto la sua riserva escatologica, «attraverso la quale ogni *status* della società raggiunto storicamente appare nella sua provvisorietà» (TW, p. 6).

In forza del messaggio del regno di Dio la chiesa ha dunque un compito criticamente liberante nei confronti della società e del suo processo storico. Metz concretizza così questa funzione della chiesa: «Mediante la sua riserva escatologica di fronte a ogni concezione astratta di progresso e di umanità protegge il singolo uomo (vivente nel momento) dall'essere considerato solo come materia e strumento per la costruzione di un futuro razionalizzato tecnologicamente» (TW, p. 110). La chiesa inoltre deve «far risaltare il fatto che la storia nel suo insieme non può mai... diventare un concetto politico..., non può mai diventare il contenuto di un particolare agire politico» (ivi); ed il fatto che la storia nel suo insieme ha un soggetto che non può essere rinchiuso nell'ambito intramondano. Infatti, dovunque un gruppo, un partito o una nazione, una razza o una classe, pretende di imporsi come tale soggetto, esso diventa necessariamente ideologico e totalitario. «Infine la chiesa deve soprattutto oggi mobilitare quella potenza critica che sta nella tradizione centrale dell'amore cristiano». «Anzitutto essa esige una decisa critica del potere puro» (TW, p. 111); quando d'altronde «questo amore si mobilita socialmente come volontà incondizionata (?) per la giustizia e la libertà per gli altri (!), allora in determinate circostanze proprio questo

amore può imporre qualcosa come un potere rivoluzionario» (TW, p. 112)...

L'esigenza che la chiesa in quanto *istituzione* debba svolgere una funzione *critica* sembra contraddittoria (infatti l'istituzione è allergica alla critica e la *critica* è per essenza antiistituzionale). La contraddizione però si risolve, se la chiesa pone anche se stessa sotto la riserva escatologica (nemmeno essa coincide con il regno di Dio!) e se la sua critica agisce innanzitutto come auto-critica. La chiesa deve riflettere criticamente sul proprio passato.⁷⁰ Essa deve soprattutto progettare per il futuro una nuova prassi, specialmente per il suo comportamento rispetto alla società moderna. Metz fa anche alcune proposte⁷¹ per tale rinnovamento autocritico della nostra chiesa.

Più importante di tutti sembra il seguente punto (che mette al riparo anche dal facile fraintendimento del titolo, storicamente compromesso, di «teologia politica»).⁷² Il compito della chiesa nella moderna società pluralistica non può

⁷⁰ «Non c'è nella nostra storia una grande idea critico-sociale — sia rivoluzione, che illuminismo, ragione o anche amore o libertà — che non sia stata già una volta sconfessata dal cristianesimo e dalle sue istituzioni» (TW, p. 109). Però non bisogna dimenticare il fatto che queste idee provengono in modo essenziale e determinante da spinte originarie della fede biblica, e che questa storia anonimo-latente extraecclesiale del cristianesimo si colloca a un livello più profondo ed ha un'incidenza maggiore che talune reazioni superficiali e contingenti delle autorità ecclesiastiche, dirette in senso contrario. Siccome esiste anche questo aspetto positivo del passato cristiano, la speranza in una prassi futura migliore da parte della chiesa non è un assegno in bianco. (Cf. su questo, per es., *Christentum und Menschenrechte*, in Kern W., *Disput...*, o.c., pp. 129-155).

⁷¹ Assunzione di informazione non-teologica, per esempio da parte delle scienze umane, e come conseguenza un linguaggio contingente e ipotetico; opinione pubblica all'interno della chiesa; riduzione di modelli dominanti che provengono dall'ambiente (per es. del piccolo borghese); riconoscimento di un cambio delle concezioni sociali nella chiesa stessa; non lottare su fronti sbagliati; maggiore inclinazione alla tolleranza e alla riconciliazione; cf. TW, pp. 112-114.

⁷² «Teologia politica», *theologia civilis*, nella divisione stoica tripartita del Panaitios (II sec. a.C.) stava accanto alla teologia mitico-poetica e a quella naturale-filosofica; vedi Varrone in Agostino, *De civitate Dei* VI,5. Essa significava nell'antica Roma la legittimazione religiosa del potere statale. Ciò valeva anche nell'impero di Costantino man mano che diventava cristiano: teologo di corte (ideologo capo) era Eusebio di Cesarea: un dio, un impero, un imperatore. Assertori di una simile funzione politica della teologia saranno più tardi Machiavelli e Hobbes e, all'inizio del XIX sec., da un lato Napoleone, dall'altro i tradizionalisti come Maistre, de Bonald. Cf. Feil E., in *Diskussion um die Theologie der Revolution*, Mainz-München 1969, pp. 110-132. La teologia politica di Metz sta in pieno contrasto con questo ruolo tradizionale e conservativo della legittimazione dello statu quo o della nostalgia restauratrice romantica dei tempi passati.

consistere nell'impartire ad essa ampie norme per un ordinamento positivo della società. Suo compito è piuttosto la *critica* sociale. La chiesa, essendo essa stessa un'istituzione sociale particolare può esplicare il suo messaggio universale 'solo' in modo critico negativo *in* e *per* questa società. Altrimenti si degraderebbe a ideologia politica;⁷³ ricadrebbe in un nuovo integralismo anacronistico.⁷⁴ La teologia cristiana dovrebbe essere quindi «una negativa teologia del futuro», «che per suo conto non può dire di più ma piuttosto di meno su questo futuro di quello che dicono le moderne ideologie futuriste» (TW, p. 116, nota 10). (K. Rahner parlava nello stesso senso di un'auspicabile *docta ignorantia futuri*). D'altra parte il messaggio escatologico del cristianesimo non si esaurisce in un miglior sapere puramente negativo 'pancritico'. Le promesse del regno di Dio «sono esigenza e compito per renderle efficaci nelle condizioni storiche della società e così 'verificarle'; poiché la loro verità deve esser «fatta» (TW, p. 106). La critica della società da parte della chiesa è una 'negazione determinata', cioè accende la sua criticità su situazioni del tutto determinate che sono da mutare. Nella 'mediazione negativa' del vangelo si cela «una grande forza del positivo. Nuove possibilità vengono dischiuse e liberate dentro e in virtù di questa negazione critica, o anche solo attraverso di essa».⁷⁵

3. La via dalla teologia politica alla *teologia fondamentale pratica* passa attraverso parecchie stazioni. Le discussioni sul programma del 1968 indussero Metz già assai presto⁷⁶ non solo a guardare in avanti verso il futuro compito della chiesa verso la società, bensì anche a interrogarsi più fortemente circa le sue radici nel passato. *Memoria Jesu*⁷⁷ suona il nuovo

⁷³ La teologia politica vuole «appunto impedire con la sua riflessione critico-sociale... che la teologia e la chiesa vengano caricate in modo incontrollato e come da dietro col peso di ideologie politiche». (Cf. Rahner K., *Sacramentum mundi*, o.c., p. 1234, nota 60).

⁷⁴ A prescindere dal fatto se questo integralismo venga in modo conservatore restauratore da destra, o se tenda, come avviene il più delle volte oggi, in modo progressista e rivoluzionario (e a rivoluzione avvenuta, reazionario) verso sinistra.

⁷⁵ Cf. Rahner K., *Sacramentum mundi*, o.c., p. 1238, nota 60; cf. TW pp. 114-116. Per il «rapporto strettamente dialettico di questa critica» Metz rimanda alla «Dialettica negativa». Cf. anche l'indice dei nomi in GGG, p. 212.

⁷⁶ Cf. sopra, nota 57.

⁷⁷ Cf. GGG, pp. 78ss, 98s, e 115.

titolo. Il ricordo in generale, nel singolo uomo e ancor più nel collettivo umano, rappresenta una forza di rinnovamento, di capovolgimento dei rapporti; esso può assumere un carattere pericoloso, sovversivo.⁷⁸ Attraverso il ricordo la speranza escatologica è ancorata nella società e nella storia; tale 'mediazione' le dà ferma tenuta alla realtà. Ciò avviene in misura eminente per il messaggio e più ancora per il destino di Gesù. Gesù è il paradigma della storia di sofferenza dell'umanità.⁷⁹ Egli, il corifeo della speranza,⁸⁰ è il primo di tutti coloro che in ogni tempo e adesso stanno non dalla parte soleggiata dei vincitori, bensì dalla parte tenebrosa dei vinti, degli oppressi, delle vittime, degli ammalati e dei soli. L'interesse di Metz non è volto soltanto alla società futura: egli si batte per la solidarietà perfino con i morti dimenticati e con la loro sorte «non liquidata».⁸¹ Una solidarietà svolta non in avanti ma, per così dire, all'indietro! La *memoria passionis*, di una dimensione passata del tempo, viene risvegliata e tenuta desta non mediante argomentazione teologica, bensì mediante una nuova *teologia narrativa*: anche questa parola programmatica indica una precedente stazione della via percorsa nell'ultimo decennio da Metz. Ciò che i vangeli raccontano della vita e dei dolori, della croce e della risurrezione di Gesù, si può ripeterlo nel presente, e per verità in modo così chiaro, immediatamente convincente e contagioso, come in quei racconti antichi. Così la narrazione,⁸² insieme con il ricordo e la solidarietà, diventa categoria basilare di una teologia fondamentale pratica. La solidarietà in tal modo proclamata con i viventi e con i morti, che fluisce viva dal ricordo di Gesù in una narrazione conforme ai vangeli, forma un fondo universale, «politico-mistico» (GGG, p. 74) di vita umana, più umana, in cui è fondata la teologia politica: in ciò consiste la sua «cristianità»! Ne nasce la disponibilità di verificare la solidarietà di una fraternità che tutto abbraccia, sul fronte della prassi. L'interesse della

⁷⁸ Cf. *Erinnerung*, in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, a c. Krings H. e altri, München 1973, pp. 386-396; cf. anche GGG, pp. 161-180.

⁷⁹ Cf. GGG, pp. 80s, 97-101 e 108-118.

⁸⁰ Cf. Ebr 12,2: «tòn tês písteos archegón».

⁸¹ Un vocabolo di Bloch?

⁸² Cf. *Kleine Apologie des Erzählens*, Conc(D) 9 (1973), pp. 334-341; cf. anche GGG, pp. 181-194. Su *Solidarität*: GGG, pp. 204-211.

teologia politica, già sempre volto al pratico, non è più tanto indirizzato ai sistemi sociali quanto agli uomini che soffrono sotto gli stessi. Ad essi la nuova prassi specificamente cristiana deve portare aiuti per *essere soggetti*. Questa dunque è ora la formula del fine per Metz: che l'uomo divenga in senso pieno e vero soggetto della propria vita e della propria storia, nel contesto socio-politico mediante «solidarietà reciproca» (GGG, p. 84 e p. 204ss). L'essere soggetto a cui qui si guarda non è da raggiungere mediante un evoluzionismo che include nel calcolo proprio la morte del soggetto, né mediante un'utopia totalitaria quale paradiso dei vincitori (GGG, p. 208, nota 9). La teologia fondamentale di Metz cerca di porre in luce le condizioni con le quali si può salvare il dimenticato soggetto umano, in quanto «il fatto che i cristiani credano di superare in Cristo il dolore della morte e della colpa, non li scioglie per nulla dall'impegno solidale a vincere sempre più il dolore dell'oppressione e dell'ingiustizia, del non poter ancora o non potere più essere soggetti» (GGG, p. 204). Metz sintetizza così la parte prima, programmatica, di *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*:⁸³ «la fede del cristiano è una prassi nella storia e nella società, che si comprende come speranza solidale nel Dio di Gesù come nel Dio dei vivi e dei morti che chiama tutti all'essere soggetto davanti alla sua faccia» (GGG, p. 70). La «teologia fondamentale pratica» è in tal modo una «teologia politica del soggetto» (GGG, p. 57): cioè una teologia della persona umana in comunione con i propri simili, al limite con tutti i propri simili.

Abbiamo sentito ora la 'definizione' che Metz dà della fede dei cristiani. Gli è stato obiettato che egli non definisce mai la sua teologia fondamentale.⁸⁴ Tuttavia bisogna dire che è sufficientemente chiara la sua finalità ultima: il dimostrarsi e il comprovarsi della fede cristiana mediante la solidarietà universale come sopra descritta! D'altronde ci si può chiedere: è questa da sola già la teologia fondamentale cristiano-cattolica?

⁸³ Cf. Metz J.B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, o.c., pp. 3-74, specialm. pp. 44-74 o, più in breve, pp. 70-74.

⁸⁴ Cf. Torrell J.P., o.c. *supra*, nota 19: su Metz pp. 200-294 e specialm. p. 287.

C. Brevissima riflessione conclusiva

I tre modelli di teologia fondamentale che abbiamo presentato si riferiscono a:

- il *soggetto* della fede, l'«uditore della parola» (Rahner);
- l'*evento* della fede, il processo dell'udire e del comprendere (Biser);
- l'*opera* della fede oppure l'effetto della fede, la prassi come verifica della fede (Metz).

Le filosofie che hanno influito in modo prevalente, anche se non esclusivo, su questi modelli sono: la filosofia trascendentale, l'ermeneutica, il marxismo (nella forma 'revisionistica' elaborata da Bloch).

In tal modo ci sono offerti esempi per la fecondazione che il pensiero teologico può sperimentare, e per principio deve sperimentare, non solo attraverso una *philosophia perennis* che si pretende fissata una volta per sempre, bensì attraverso il pensiero filosofico dell'epoca moderna situato nel mutamento, soggetto alla legge del sorgere e del venire meno, anche nel presente. Tale rapporto è l'espressione della storicità insopprimibile del pensiero umano (e perciò anche del pensiero teologico) e dei suoi condizionamenti sociali. In proposito sarebbe da sviluppare una riflessione sistematica.⁸⁵ In ogni caso dal fatto che il teologo è rinviato al filosofare del passato e del presente derivano conseguenze per la legittima pluralità di teologie destinate a coesistere.

La *legittimità*, per lo meno relativa, delle forme concrete di progetti teologici condeterminati dalla filosofia, come quelli che abbiamo illustrato, si lascia lumeggiare alquanto dal confronto *e contrario* con alcuni filosofismi apertamente illegittimi per la teologia a cui vogliamo appena accennare. La forma estrema di un'analisi trascendentale dell'evento della rivelazione, come quella intrapresa da Rahner, potrebbe avere dei precedenti nella costruzione dialettico-spirituale del cristianesimo come la religione assoluta, che nella filosofia della religione di Hegel ha raggiunto una forma classica difficilmente superabile. Qui si può giustamente

⁸⁵ Cf. il tentativo dell'autore: *Bemerkungen zur Frage: Plurale Philosophie (als Medium pluraler Theologie?)*, in *Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, pp. 204-214.

diagnosticare una sopraffazione speculativa della religione rivelata che diventa religione «aperta» per la ragione umana.⁸⁶

Il tentativo di Biser, che, nella sua intenzione, si risolve in una analisi strutturale immanente alla fede, si colloca in prossimità alla teologia protestante della fede quale al presente viene proposta da Eberhard Jüngel (da Tübingen)⁸⁷ in una maniera, a mio giudizio, che va oltre Lutero. Qui tutta la conoscenza di Dio viene ristretta, in modo grandiosamente avventuroso, ma anche temerario, all'interpretazione del vertice paradossale della fede nella morte di croce del Figlio di Dio. *Crux probat omnia*, asseriva Lutero.⁸⁸ Infine assolutizzazioni del pensiero teologico, ispirate dal problema «teoria-prassi» presso Marx e i neo-marxisti, sembrano manifestarsi in alcune espressioni della 'teologia della liberazione' latino-americana nella misura in cui affermano una politicizzazione positiva della religione cristiana (ricordo come questa è rifiutata da Metz).

Sulla pluralità delle teologie, rispettivamente dei metodi, all'interno del lavoro teologico, soltanto ciò sia detto: una pluralità di metodi, quasi nel senso della teoria delle convergenze di Newman, costituisce un antidoto contro gli estremismi, come quelli appena citati. Metodi che si completano e si relativizzano a vicenda. Questa relativizzazione impedisce la fissazione esclusiva su una *sola* idea, psicologicamente tanto facile e comprensibile, e con ciò la sua ideologizzazione. Già la teologia fondamentale tradizionale conosceva un certo spettro di criteri di credibilità della rivelazione cristiana, oltre i *signa certissima* del Vaticano I (v. sopra).⁸⁹ Quanto mai mi sembra oggi, tanto se ne godiamo quanto se ne soffriamo,

⁸⁶ Cf. dello stesso autore: *Die Absolutheit des Christentums in der Philosophie Hegels*, Conc (D) 16 (1980), fasc. 5, (ed. it. pp. 579-596). Per un'ulteriore informazione: *Philosophische Pneumatologie. Zur Aktualität Hegels*, in *Gegenwart des Geistes*, a c. Kasper W., «Quaestiones disputatae» 85, Freiburg i.B. 1979, pp. 54-90; Ziegenaus A. (ed.), *Menschwerdung Gottes im Spannungsfeld der Interpretation von Hegel und Kierkegaard in Wegmarken der Christologie*, «Theologie interdisziplinär» 5, Donauwörth 1980, pp. 81-126; *Dialektik und Trinität in der Religionsphilosophie Hegels*, in *ZKTh* 102 (1980), pp. 129-155.

⁸⁷ Cf. Jüngel E., *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977 (³1978).

⁸⁸ Cf. WA (= Weimarer Ausgabe), vol. V, p. 179, lin. 31.

⁸⁹ C'era, per es., anche la «via empirica» dell'aspetto presente della chiesa come «signum levatum in nationes»: vedi D 3014. Cf. sulla pluralità dei metodi Kern

che ogni forma, ogni aspetto, ogni motivo, ogni indicazione e prospettiva che possa aiutare l'uomo a credere in modo responsabile sia da non disprezzare, ma da accogliere con modestia e con riconoscenza.

W., *Glaubwürdigkeitserkenntnis durch Fundamentaltheologie?*, ThG (B) 19 (1976), pp. 24-35, specialm. pp. 32-35.

Discussione seguita alla relazione

L. SARTORI: Lei ha preso in considerazione tre autori: Rahner, Biser e Metz. In che misura queste filosofie colgono veramente la cultura del tempo? In che misura attraverso l'ascolto delle filosofie si è sicuri che la teologia e la fede dialoghino con la cultura?

W. KERN: Queste filosofie possono cogliere evidentemente solo una fetta delle espressioni culturali del tempo, un settore; e ciò può accadere su piani diversi, teoretici nella filosofia trascendentale o ermeneutica, oppure in modi meno riflessi nei teoremi marxisti o affini. La cultura di un tempo ha un tessuto estremamente ricco e vario; si possono fare dei sondaggi, individuare certe tendenze, ma è molto difficile individuare la cultura: la cultura di un tempo è un concetto collettivo, la sintesi di molti particolari che spesso è difficile ricondurre ad una precisa unità.

P. PIECHELE: Proprio questo sincretismo rende sempre più difficile oggi l'intelligenza tra i diversi teologi: il sincretismo che ognuno si fa — perché un certo sistema ognuno deve pur farselo, seppure attraverso l'apporto di diverse correnti — rende indispensabile un'unità di pensiero. Tutti i discorsi contro l'impossibilità di una sistematica si infrangono contro il fatto elementare che l'uomo, per istinto profondo, è portato all'unità di pensiero. Dunque anche in questo sincretismo c'è uno sforzo di sintesi. Ora appunto i diversi teologi si fanno ciascuno il loro sistema di stampo sincretista. Del resto anche in Rahner si può parlare di diversi filoni che convergono: Kant, Heidegger, Blondel, ecc. La mia domanda è la seguente: considerato che in questa cultura, che è pluralista come non lo è mai stata in passato, il teologo —

non ogni teologo, perché alcuni hanno una particolare originalità e creatività — è portato, se ha una sensibilità verso queste correnti culturali, a farsi un pochino il suo sistema, il che rende sempre più difficile il poter comprendere il teologo o il suo pensiero, che è alimentato da tanti e tanti motivi filosofici; e stabilito che il poter capire anche l'origine di un pensiero, i motivi convergenti che determinano una base filosofica per un teologo è molto importante per poter capire anche il teologo stesso nella sua posizione teologica, non diventa ad un certo punto quasi impossibile cogliere tutto questo?

W. KERN: Spero di poter rispondere ai punti principali della sua domanda. La vita è difficile, e non si può sperare che il pensiero sia meno difficile della vita stessa. Questo è il nostro destino oggi, e non c'è rimedio che ci possa liberare da questa sorte. L'unità del pensiero è una necessità per il singolo, ma non è un fine. Questo vale non solo per gli studenti, ma anche per i docenti, che — per quanto è possibile — devono aiutare gli studenti. Mi sembra che il vero punto di convergenza sia però costituito dal fatto che per il cristiano c'è una certezza ed una sicurezza, che gli provengono dalla sua fede: ognuno deve scegliersi i motivi, le categorie di pensiero, gli strumenti, che meglio si inquadrano in questo slancio sperimentale della sua stessa esistenza cristiana. Non direi che la pluralità dei pensieri, delle filosofie e delle teologie deve farci un'impressione troppo grande. Siamo di fronte ad uomini che oggi dicono una cosa e che fra quindici giorni o quindici anni diranno altre cose; io invece sono un essere vivente, che deve trovare la sua strada in mezzo al mare di tutto il così detto pluralismo.

G. RUGGIERI: A me pare che ci sia una differenza fondamentale tra Rahner e Biser, da una parte, e Metz, dall'altra, nel modo di affrontare la filosofia, dovuta non solo al fatto che essi si confrontano con filosofie diverse; a me pare cioè che per Rahner e Biser il confronto avviene appunto con la filosofia, con il pensiero, mentre per Metz, a partire dalla fase della teologia politica, il confronto non avviene con il pensiero né con la filosofia, ma *in recto* con la storia della società contemporanea e con la filosofia chiaramente *in*

obliquo, cioè con la filosofia nella misura in cui all'interno di essa emerge una prassi, un divenire. Questa mi pare una precisazione molto importante, perché io non sarei così convinto che Metz, come il prof. Kern ha detto, sia influenzato dal marxismo o che questa sia la «filosofia», anche nella versione francofortista, con cui egli si confronta; è vero che in Metz ci sono influssi marxisti, per esempio della famosa tesi su Feuerbach, sul primato della prassi o su altre cose, ma mi pare anche che in Metz non ci sia la preoccupazione di recepire il marxismo, come ci può essere in Rahner la preoccupazione di recepire Heidegger oppure Maréchal. Per Metz — e questa credo sia un'indicazione metodologica molto importante — il problema non è la filosofia, ma la storia e la prassi della libertà: se per tutto questo una filosofia è utile, sia ben accetta, ma il problema — ripeto — non è la filosofia. Concludendo, vorrei chiedere se — a partire da queste mie considerazioni — il prof. Kern può sviluppare alcune conseguenze possibili accanto a quelle da lui già presentate sul metodo; ci si potrebbe allora chiedere, ad esempio, se la teologia ha interesse veramente alla filosofia o se invece ha interesse al soggetto, alla storia.

W. KERN: Concedo anzitutto che il rapporto di Rahner e di Biser con la filosofia è di natura diversa da quello di Metz, in quanto Metz si richiama esplicitamente al fatto che Marx spesso ha considerato la filosofia chiusa in se stessa, compiuta, in modo che non resta altro da fare che il superamento della filosofia nella prassi. Vorrei però distinguere dei piani di riflessione all'interno del pensiero di Metz, ed in particolare evidenziare il piano costituito dal confronto con la situazione storica, sulla base del quale Metz opera la sua riflessione e formula la sua filosofia. Il metodo di Metz non compie però questa riflessione in maniera sistematica, in quanto esso è di stile rapsodico, essendo collegato allo stile della teologia narrativa, e perciò non permette di comprendere tutta la portata e il fondamento stesso del suo pensiero. È sintomatico il fatto che Metz nel giro di non molti anni abbia elaborato tre teologie: dal 1962 al 1967 una «teologia della secolarizzazione» in parallelo con la teologia di Friedrich Gogarten; nel quinquennio anteriore una teologia antropocentrica ispirata a s. Tomaso e alla teologia e filosofia

cristiana in genere; dal 1968 la «teologia politica», alla quale due anni dopo ha apportato delle modifiche abbastanza considerevoli.

G. RUGGIERI: Tutto questo lo possiamo trovare nella risposta di Metz alla critica del Maier, dove viene precisata in questo senso la sua teoria come ermeneutica e non come etica della situazione. Le volevo invece chiedere se le era possibile sviluppare maggiormente qualche considerazione sul metodo che lei ritiene essere utile per rispondere al problema; le volevo cioè chiedere in che misura è possibile partire dalla situazione e passare alla filosofia, evitare la rapsodia e avvicinarsi all'unità. Lei ha qualche idea? E, se non è per la rapsodia, è per l'unità?

W. KERN: Sono per un sistema molto aperto, se è possibile realizzarlo. Mi sembra che si debba essere molto desti e aperti a cogliere ogni elemento positivo e insieme vigilianti; come dice l'apostolo: «Omnia probate et quod bonum est tenete», senza paura e scetticismo. La paura non è giustificata, perché noi la salvezza non l'aspettiamo da sistemi filosofici.

L. SARTORI: Lei ha dato una risposta da credente, ma le veniva chiesto se, come teologo, oltre alla disponibilità di accettare tutto, lei ha anche un qualche criterio di scelta.

W. KERN: Ci sono criteri per escludere certe filosofie, ma si deve operare con delle limitazioni, in quanto anche certe filosofie, che a prima vista sembrano da escludere, possono avere qualche elemento utile, come è il caso, ad esempio, del materialismo o del marxismo.

G. TRENTIN: Vorrei fare due domande, la prima rivolta al prof. Kern, la seconda rivolta al pubblico. Ecco la prima. Chi ha un'informazione, anche non specialistica, della filosofia contemporanea, oggi avverte che sta emergendo una tendenza, per la quale chi fa filosofia — in particolare filosofia della conoscenza — è portato ad abbandonare un modello fondamentale che poteva essere, ad esempio nel positivismo, il fare scienza ed accogliere altri modelli di conoscenza; sta

quindi emergendo una nuova figura di filosofo della conoscenza, che è meno filosofo della conoscenza e più analista dei vari metodi, dei vari approcci alla realtà, ed opera per strade diverse. Sulla base di questa premessa, mi domando se qualcosa di analogo non stia succedendo anche all'interno della teologia, se cioè il teologo fondamentale non debba analizzare più di quanto non sia stato fatto in passato i vari metodi che si possono utilizzare per avvicinarsi alla realtà teologica e alla realtà della fede. La seconda domanda è più breve. È rivolta a tutti i presenti, ed io stesso cercherò di rispondere per quanto mi riguarda. Noi tutti più o meno siamo teologi, cioè facciamo ricerca più o meno bene nel campo della teologia. Possiamo esplicitare un po' di più il nostro metodo di ricerca ed indicare quale metodo usiamo, a quale vanno le nostre preferenze? Io, per esempio, mi occupo di teologia morale fondamentale e mi trovo ad usare una molteplicità di metodi. Nei preliminari uso un metodo comunicativo, simbolico, al fine di cercare quel linguaggio che mi permetta di comunicare anche con le altre culture, con altre persone, altri filosofi ed anche con la gente. Poi per la teologia fondamentale propriamente detta faccio uso del metodo ermeneutico, mentre, per quanto riguarda la dimensione politica dell'agire cristiano, della fede, evidentemente mi è più congeniale il metodo di Metz, il metodo — meglio — della teologia della liberazione. Tuttavia non riesco ancora a vedere un'unità e a preferire un metodo ermeneutico del tipo, ad esempio, di quello di Ricoeur, per fare un riferimento concreto, alla teologia fondamentale propriamente detta.

W. KERN: Le considerazioni criteriologiche e di analisi del linguaggio sono molto utili e molto importanti come approccio alla realtà anche dal lato pastorale, ma non possono venir assunte tali e quali dalla teologia, che ha un altro tipo di approccio alla realtà. I loro risultati sono molto limitati, molto ristretti. Il metodo empirico proposto come esemplificazione ha una innegabile utilità pratica e sono convinto che esso talora sa raggiungere dei risultati meglio dei grandi sistemi, in quanto la grande tentazione di ricondurre tutto in sistemi brillanti ed unitari non ottiene lo stesso scopo; desidero tuttavia segnalare che il cristiano, di fronte a queste grandi sistemazioni, deve conservare uno spirito critico. E

noi possiamo usare questo spirito critico, eclettico ed anche un po' scettico. Il nostro sistema incomincia per ciascuno di noi cento anni dopo; il nostro sistema è nel cielo, e sulla terra noi facciamo il nostro cammino un po' a destra e un po' a sinistra.

W. EGGER: In base a quanto ha detto nel corso della sua relazione su Rahner, Biser e Metz ed anche in base a quanto è emerso nel corso di questa discussione, lei è del parere che la teologia fondamentale sia piuttosto una scuola del come si deve pensare e che il teologo fondamentale può dare al massimo qualche indicazione, visto che non è possibile una sintesi completa?

W. KERN: Non penso che ci sia un metodo solo per la teologia fondamentale; c'è piuttosto uno spettro di metodi, di punti di partenza.

A. MARANGON: Vorrei riprendere la prima domanda del prof. Sartori: «In che misura queste filosofie colgono la cultura del tempo?», per chiedere al teologo che si occupa prevalentemente di teologia fondamentale fino a che punto è egli disposto ad accettare una visione di cultura ampia e antropologicamente intesa, dove viene relativizzato il discorso filosofico, che ne è una delle componenti, ma non è la componente portante della cultura. Io, ad esempio, sarei pienamente d'accordo con chi dicesse che è compito specifico della teologia fondamentale instaurare un confronto *in obliquo* con la filosofia e non un confronto diretto con essa.

W. KERN: Filosofia e teologia vengono considerate come inseparabili, e la funzione essenziale della filosofia è quella di impedire l'assolutizzazione di altri campi di conoscenza scientifica, che altrimenti tenderebbero a questo. La filosofia, per essere tale, deve avere in qualche modo la pretesa di attingere l'assoluto. Ma la funzione che questa pretesa ha nella società può essere senz'altro relativa, per il fatto che c'è già un'altra istanza che ha la pretesa di assolutezza, la teologia o, meglio, la fede. Nella sua funzione concreta la filosofia mantiene un ruolo relativo, ma questo non implica che le sue asserzioni debbano essere relative. La filosofia che

rinuncia al contatto con l'assoluto non è più una vera filosofia.

L. SARTORI: Se ho capito bene, l'istanza profondamente cristiana procede in questo senso: ci sono due modi di valorizzare ogni pretesa di assolutezza, uno che viene adoperato, direi, in senso egocentrico o anche ecclesiocentrico e l'altro in senso di funzione relativizzante; ossia chi ha l'assoluto potrebbe assolutizzare oppure, al contrario, operare una relativizzazione di tutti gli altri assoluti o, meglio, dei pretesi assoluti. Ho l'impressione che oggi anche la filosofia, soprattutto se è maneggiata dal teologo fondamentalista, dovrebbe esser fatta funzionare non come pretesa di assolutezza, ma come aiuto alla relativizzazione. Posto che la teologia fondamentale abbia anche questo scopo, in che modo si può comporne il contenuto, nel senso ovvio della parola, e la metodologia? Si è parlato prima di metodologia: si può ricondurre la teologia fondamentale ad una metodologia, oppure la teologia fondamentale può e deve avere anche dei contenuti?

W. KERN: La teologia fondamentale non è riducibile ad una pura metodica, in quanto il contenuto deve essere preso di mira per primo.

II

L'ISTANZA STORICA IN TEOLOGIA FONDAMENTALE

RENÉ LATOURELLE

1. Introduzione

Nel secolo XVI, la teologia è stata marcata dall'umanesimo; nel secolo XVIII ha subito l'influsso del razionalismo; nel secolo XIX, quello dello scientismo. Possiamo dire che la teologia del secolo XX, soprattutto la fondamentale, si sviluppa sotto il segno della storia. Anzi, si può affermare senz'altro che il mondo dei rapporti fede-storia, nella fondamentale di oggi, non è meno vasto di quello dei rapporti fede-ragione nel contesto razionalista dell'apologetica tradizionale: la ragione oggi si chiama ragione storica. In un contesto ancora più ampio, si può dire che il rapporto storia-verità domina tutto il pensiero moderno.¹

Ma studiare il problema dei rapporti della fondamentale con la storia è come addentrarsi in una giungla: i problemi proliferano come piante e boscaglie. È già molto se riusciamo ad orientarci e a tracciare un sentiero. Invece di un ordine puramente teoretico, propongo di seguire qui l'ordine dei problemi che ho dovuto affrontare a mano a mano nel corso di quasi venticinque anni di insegnamento della fondamentale. In concreto, sono stato portato, dalla forza delle cose, a studiare sei serie di problemi:

1. La rivelazione cristiana da una parte, e la storia universale dall'altra, inclusa la storia delle grandi religioni.

¹ Gisel P., *Ernst Käsemann ou la solidarité conflictuelle de l'histoire et de la vérité*, ETR 51 (1976), fasc. 1, pp. 21-37; Gisel P., *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité: Ernst Käsemann*, Paris-Genève 1977, pp. 39-132.

2. La pienezza della rivelazione prodotta dall'irruzione di Dio in Gesù Cristo nella storia dell'umanità.

3. Cristo come norma e criterio di ogni forma di salvezza e di rivelazione.

4. Se l'uomo Gesù diventa, per mezzo dell'incarnazione, uno dei tanti miliardi di esseri umani dell'umanità, egli viene sottoposto ai problemi della storia, e la conoscenza che ne abbiamo per mezzo dei vangeli, unici documenti che parlano abbondantemente di lui, mette in discussione il problema della ricerca storica, della sua giusta nozione, delle sue tecniche, dei suoi criteri.

5. Lo stesso problema dell'autenticità storica dei vangeli riveste forme diverse secondo i tipi di approccio: a) l'approccio *teologico* pone il problema del rapporto fede-storia; b) l'approccio *ermeneutico* pone il problema dei rapporti tra il testo e l'evento Gesù; c) l'approccio direttamente *storico* pone il problema di Gesù in quanto fonte della cristologia e il problema dei criteri per raggiungerlo.

6. Infine, il problema stesso dei vangeli non si pone in modo univoco da un punto all'altro del testo. All'interno dei vangeli, vanno contraddistinti i casi di applicazioni «settoriali»: il caso dei miracoli, il caso della risurrezione, il caso dei racconti dell'infanzia.

La mia intenzione non è di risolvere tutti i problemi, bensì di elencarli, nelle loro diverse sfaccettature ed angolazioni e di indicare piste di ricerca.

2. Rivelazione cristiana e storia della salvezza

In senso generico, possiamo dire che tutte le religioni sono *storiche*. Ma quello che contraddistingue la rivelazione cristiana, non è soltanto che sia data nella storia e possieda essa stessa una storia, ma che si costituisca, si svolga partendo da avvenimenti storici il cui senso profondo è notificato da testimoni autorizzati, e che si compia in un evento per eccellenza, quello dell'incarnazione del Figlio di Dio. Sicché, contrariamente alle filosofie orientali, al pensiero greco (di Platone, per esempio, che identifica la verità col mondo delle idee) e ai misteri ellenici che non concedono alcun posto alla storia o almeno non ne fanno caso, la fede

cristiana è essenzialmente confrontata con fatti «avvenuti». La Scrittura ricostruisce dei fatti, presenta delle persone, descrive delle istituzioni; insomma, rinvia ad un certo numero di avvenimenti che si riferiscono alla storia.²

Questo legame organico della rivelazione con la storia non è mai stato negato dalla chiesa, anche se, nel corso dei secoli, è stato talvolta sottolineato troppo poco. Lo comprovava il fatto che la chiesa ha sempre rifiutato ogni forma di gnosi sempre risorgente. Il Vaticano II ha espresso con fermezza, come è noto, il carattere storico della rivelazione, pur precisando che la storia di cui si tratta, non si riduce al tessuto opaco degli eventi della storia universale (come vorrebbe Pannenberg). Si tratta nello stesso tempo di una storia e della sua interpretazione, che include quindi l'orizzontalità del fatto e la verticalità del senso salvifico, voluto da Dio e notificato dai suoi testimoni. La rivelazione, afferma la *Dei Verbum* (n. 2), avviene attraverso l'unione intima di *avvenimenti* e di *parole*, ambedue elementi costitutivi di essa. La rivelazione è quindi nello stesso tempo atto storico e linguaggio, avvenimento e commento autentico.

Dire che Dio si rivela per mezzo di avvenimenti e di parole, è affermare che Dio interviene veramente nella storia, ma per mezzo di *mediazioni*: mediazione degli eventi della trama umana e mediazione dei testimoni autorizzati per interpretare questi eventi: i profeti, Cristo, gli apostoli. Dire che Dio parla, si rivela, significa che Dio entra veramente in comunicazione con l'uomo, ma per mezzo della storia, della carne e del linguaggio di Cristo. La rivelazione è quindi l'automanifestazione di Dio e del suo disegno di salvezza, nel campo della storia e per mezzo della mediazione di una storia *significante, autenticamente interpretata*.³

Nell'Antico Testamento, i profeti sono quegli esseri carismatici, quegli uomini nello Spirito, i quali percepiscono, negli avvenimenti del loro tempo, dimensioni che sfuggono ai loro contemporanei. Essi «interpretano» la storia dal punto di vista di Dio. Per cui esistono, nell'Antico Testamento, due linee complementari: la linea degli avvenimenti e la linea dei

² Marlé R., *La singularité chrétienne*, Paris 1970, pp. 123-124.

³ Bouillard H., *Révélation et Histoire*, in Castelli E. (ed.), *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie*, Paris 1971, pp. 91-104.

profeti, che proclamano, a nome di Dio, gli avvenimenti e il loro senso ultimo. Per Israele, raccontare la storia, significa interpretarla alla luce delle comunicazioni di Dio ai suoi confidenti. Nel Nuovo Testamento, Cristo è nel contempo l'avvenimento e l'esegeta dell'avvenimento. Come pure, il *kérygma* apostolico propone nello stesso tempo l'avvenimento-Gesù e la sua interpretazione: Gesù, il predicatore itinerante della Galilea e della Giudea, flagellato e crocifisso, è in realtà il Messia e il Signore.⁴

3. Cristo, pienezza della rivelazione

Se la rivelazione cristiana è storica, occorre aggiungere subito un secondo particolare, più specifico ancora del primo, ossia quello dell'incarnazione del Figlio di Dio tra gli uomini. L'incarnazione è il tempo della pienezza, il momento in cui il ritmo della storia si accelera e si concentra nella Persona del Verbo fatto carne. L'iniziativa di Dio culmina in una novità radicale e assoluta: Dio, non soltanto entra nella storia, ma vi entra assumendo la corporeità dell'uomo. Cristo è personalmente uomo, e questo uomo è personalmente Dio. Cristo è la Parola epifanica di Dio. Come il corpo è l'espressione dell'anima, in modo analogo l'umanità di Cristo è l'espressione di Dio. Cristo è il *segno* di Dio: ma in lui il segno raggiunge la sua massima espressività poiché è abitato dalla pienezza di colui che è segno, ossia Dio stesso. Il segno esprime la persona stessa del Figlio di Dio.

Questa economia della rivelazione di Dio attraverso le vie dell'incarnazione ha parecchie conseguenze per la comprensione della rivelazione stessa, per la comprensione anche della storia della salvezza e delle religioni della salvezza.

1. Va innanzitutto sottolineato che la funzione rivelatrice di Cristo risulta immediatamente dall'incarnazione. Il Figlio, incarnandosi, si impossessa della capacità rivelatrice della natura umana, nello stesso tempo spirituale e corporale. La rivelazione e l'incarnazione appartengono allo stesso mistero dell'elevazione della natura umana e del linguaggio umano.

⁴ Latourelle R., *Teologia della Rivelazione*, Assisi 1980, pp. 402-406.

L'incarnazione sottolinea il farsi-uomo del Figlio per mezzo dell'unione ipostatica, mentre la rivelazione sottolinea la manifestazione di Dio attraverso la via della carne e del linguaggio. Ma l'incarnazione, come pure la rivelazione, è insieme automanifestazione e autodonazione di Dio: nell'atto di rivelarsi, Dio si dà; e dandosi per mezzo dell'incarnazione, Dio si rivela.⁵

2. In secondo luogo, bisogna notare che se, per mezzo dell'incarnazione, c'è vera e propria «in-umanizzazione» di Dio, ne consegue che ogni dimensione dell'uomo, conosciuta o meno, viene assunta e utilizzata per servire da espressione alla Parola assoluta. Le parole di Cristo, quindi, il suo insegnamento, ma anche le sue azioni, i suoi esempi, i suoi atteggiamenti, tutto il suo comportamento e l'intera sua esistenza umana diventano un perfetto insieme per rivelarci il suo proprio mistero, il mistero della vita trinitaria, e il nostro mistero di figli.⁶ Cristo ha esercitato la sua funzione rivelatrice, afferma la *Dei Verbum*, «con tutta la sua presenza e la manifestazione di se stesso, con la sua parola e le sue opere, con i suoi segni e i suoi miracoli, ma soprattutto con la sua morte e risurrezione e infine con l'invio dello Spirito di verità» (n. 4). Cristo s'impegna interamente nella rivelazione del Padre e del suo amore. Comprendiamo meglio il senso di questa economia, se osserviamo che quello che Cristo viene a rivelare agli uomini, ossia la loro condizione di figli, è un *nuovo stile di vita*. Orbene, la rivelazione di questo nuovo stile di vita per mezzo della sola via dell'insegnamento orale sarebbe stata poco efficace e senza eco, se questo nuovo stile di vita non veniva illustrato in modo concreto ed esemplare. Per questa ragione Cristo, Figlio del Padre nel seno della Trinità, venuto tra gli uomini per rivelare ad essi la loro condizione di figli, ha vissuto tra gli uomini una condizione di Figlio. Ascoltando Cristo, vedendolo agire, ci è rivelata la nostra condizione di figli mentre vediamo con quale amore il

⁵ Alfaro J., *Encarnación y Revelación*, Gr 49 (1968), pp. 431-459.

⁶ Balthasar H.U. von, *Dieu a parlé un langage d'homme*, in *Parole de Dieu et Liturgie*, Paris 1958, p. 74.

⁷ Latourelle R., *La testimonianza cristiana*, Assisi 1971, pp. 15-17; Latourelle R., *Cristo e la Chiesa, Segni di salvezza*, Assisi 1971, p. 254.

Padre ama il Figlio suo e noi uomini, suoi figli adottivi. Infine, quando Cristo ha esaurito tutte le risorse della parola, del gesto e del comportamento, porta la sua testimonianza fino alla testimonianza suprema del martirio. Tutto quello che c'è di ineffabile nell'amore del Padre per gli uomini si esprime pertanto nel dono di suo Figlio. Non ci resta allora che guardare questo volto da giustiziato, fedele a colui che lo ha colpito, fino all'eccesso dell'amore. Giovanni, che ha visto le braccia tese, che ha visto scorrere l'acqua e il sangue, e il cuore trafitto dalla lancia del centurione, testimonia che Dio è *amore*.

3. Essendo Cristo del pari uomo e Dio, mistero rivelante e mistero rivelato, ne deriva che egli occupa nella fede cristiana una posizione assolutamente unica, la quale contraddistingue il cristianesimo da tutte le religioni cosiddette rivelate, inclusa quella giudaica. Il cristianesimo è l'unica religione di cui la rivelazione s'incarna in una Persona che si presenta come la verità vivente e assoluta, riunendo e unificando in sé tutti gli aspetti della verità che segnano la storia dell'umanità: la trascendenza della verità che caratterizza le correnti platoniche, la storicità della verità che distingue il pensiero moderno e contemporaneo, l'interiorità della verità messa in luce dalle forme diverse dell'esistenzialismo.⁸ Altre religioni hanno avuto dei fondatori, ma nessuno di loro (Budda, Confucio, Maometto, Zoroastro, Mosé) si è proposto come *oggetto* della fede dei suoi discepoli. Qui, invece, la rivelazione di Cristo ha per oggetto lui stesso. Incontrare Cristo, significa incontrare Dio; credere in Cristo, significa credere in Dio. Cristo non è un semplice fondatore di religione: è in pari tempo immanente alla storia degli uomini e il trascendente assoluto.

4. Infine, se Cristo sta tra gli uomini come *Verbum caro factum*, i segni che permettono di identificarlo non gli sono esteriori: essi emanano da questo centro d'irradiazione che è Cristo stesso. È per mezzo della sua umanità che Cristo manifesta il Padre; è anche per mezzo delle vie dell'incarna-

⁸ La Potterie I. de, *Storia e Verità*, in R. Latourelle - G. O'Collins (edd.), *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Brescia 1980, pp. 131-138.

zione che gli uomini identificano Cristo come Figlio del Padre. Cristo è per se stesso segno dell'autenticità della rivelazione che egli è in persona. Con le medesime realtà della sua vita (opere, insegnamento, comportamento, passione, morte, risurrezione), Gesù, uomo della storia, si fa progressivamente riconoscere come il Tutto Altro, ossia come *Dio-tra-di-noi*. Egli è interamente il segno enigmatico che richiede di essere decifrato. Con l'irradiazione della sua vita, egli introduce gli uomini al mistero del suo essere invitandoli a scoprire la gloria che gli spetta come Messia e Signore.⁹

4. Cristo, norma e criterio di ogni forma di salvezza e di rivelazione

Il punto di partenza di ogni considerazione teologica sulla salvezza e la rivelazione è Cristo; unico punto di riferimento e di comprensione della storia della salvezza. *Arché e Têlos*, egli è la chiave d'interpretazione dei tempi che precedono e seguono la sua venuta, come pure di ogni forma di salvezza anteriore, contemporanea e ulteriore alla sua venuta storica. È quindi partendo da lui che possiamo riconoscere e qualificare qualsiasi altra forma di rivelazione. Sicché prendere la rivelazione cristiana come criterio universale in materia di salvezza e di rivelazione, non è un segno di disprezzo o di sospetto nei confronti di altre religioni, ma al contrario, l'unico mezzo di collocarle e di valorizzarle. Procedere a ritroso sarebbe sostituire le tenebre o la penombra alla luce piena.¹⁰ È quindi partendo dalla rivelazione cristiana che proveremo, con una serie di determinazioni progressive, a precisare il rapporto di tale rivelazione con la storia della salvezza e con le religioni di salvezza non cristiane.

1. *La storia della salvezza* è coestensiva alla storia dell'umanità. La costituzione *Dei Verbum* afferma non soltanto che Dio dà di se stesso una «testimonianza perma-

⁹ Latourelle R., *Cristo e la Chiesa, Segni di salvezza*, o.c., pp. 9-11.

¹⁰ Latourelle R., *La spécificité de la Révélation chrétienne*, in *Révélation*, StMiss 20 (1971), p. 69.

nente» nelle cose create,¹¹ ma anche «che egli si è sempre preoccupato dell'umanità procurando la vita eterna a tutti coloro che, con la fedeltà del bene, cercano la salvezza» (DV 3). La *Gaudium et Spes* dichiara a sua volta: «Poiché Cristo è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è realmente unica, ossia divina, dobbiamo ritenere che lo Spirito santo offre a tutti, in un modo che Dio conosce, la possibilità di essere associati al mistero pasquale» (GS 5). Il concilio, tuttavia, non dice se gli uomini che hanno vissuto durante i millenni che separano Adamo dai patriarchi e da Mosé, hanno potuto approfittare di una qualsiasi forma di rivelazione.

Possiamo, per qualificare questa condizione, adottare una terminologia oggi largamente diffusa e parlare di rivelazione trascendentale o generale, o universale, non in contrapposizione a «storica», ma per distinguerla da quella rivelazione speciale, ufficiale, costitutiva, normativa che è la rivelazione giudeo-cristiana.

Infatti, ad ogni uomo che viene in questo mondo, nell'economia attuale, viene conferita da Dio una grazia di comunicazione di se stesso, diretta e gratuita. Questa azione «innalzante» di Dio si inserisce misteriosamente nel dinamismo conoscitivo e volitivo dell'uomo. Pur non essendo oggetto di coscienza riflessa e discorsiva, questa grazia conferisce tuttavia all'esistenza umana un senso e una luce originali. È come l'orizzonte nel quale si iscrive l'agire umano. Quando l'uomo, in fondo alla sua coscienza, si abbandona a questa grazia rimanendole fedele, anche se ne ignora l'esistenza, il nome e l'autore, opera per la sua salvezza.

L'oggetto di questa grazia non si discosta da quello del vangelo. In ambedue i casi, si tratta di Dio che si dà all'uomo per introdurlo ad una comunione di vita con lui. Ma è per mezzo della rivelazione in Gesù Cristo che questa azione salvifica di Dio diventa *cosciente* di se stessa. Soltanto tramite lui, infatti, sappiamo che la volontà salvifica di Dio si rivolge agli uomini di tutti i tempi e conosciamo i mezzi di salvezza messi a loro disposizione. Orbene appartiene all'economia

¹¹ *Dei Verbum* 3 e Vaticano I (DS 3004).

della salvezza fare in modo che il progetto di Dio in Gesù Cristo sia conosciuto, notificato e portato alla conoscenza di tutte le nazioni; come appartiene senza meno alla natura dell'uomo, creatura ragionevole, che l'opzione di fede, la quale impegna la totalità della vita, sorga in seno ad una coscienza pienamente lucida circa la gravità e la rettitudine di tale opzione.

Sicché, la rivelazione raggiunge il suo punto di maturità soltanto quando la storia della salvezza sa di essere positivamente e certamente voluta da Dio. La pienezza della rivelazione si realizza soltanto là dove la salvezza raggiunge un tale grado di certezza e di maturità che si scopre diretta da Dio stesso, il quale la protegge contro qualsiasi deviazione. Ora, soltanto l'avvenimento del Cristo, ossia *Dio-tra-di-noi*, è l'avvenimento pieno e definitivo che sfugge non solo all'anonimato, ma ad ogni rischio di errata interpretazione. Con la chiesa che lo prolunga, esso è l'unico criterio che permette di distinguere tra vera e falsa interpretazione della salvezza. Ragione per cui preferiamo conservare il termine di «rivelazione» *tout court* per designare anzitutto la rivelazione di Dio in Gesù Cristo e per mezzo di Gesù Cristo, seguendo in questo l'uso costante dei documenti del magistero.

2. Ma questa precisazione non ci dispensa dallo studiare le forme storicamente assunte dalla rivelazione trascendentale *storicizzata*. La grazia della salvezza, infatti, poiché agisce in uno spirito segnato dalla storicità, tende ad oggettivizzarsi nei riti, nelle dottrine, in un linguaggio. È quindi di proposito che non abbiamo contrapposto rivelazione giudeo-cristiana e religioni della salvezza sull'unica base della storicità.

Le religioni sono il frutto di quella matrice che è l'esperienza religiosa fondamentale dell'umanità. Dal punto di vista teologico, possiamo considerare le religioni come le risposte «all'attrazione» del Padre (Gv 6,44), «all'illuminazione» (2Cor 4,4-6), «all'unzione» di Dio, alla «testimonianza» interna dello Spirito (1Gv 5,6), «all'*instinctus Dei invitatis*»,¹² con il quale Dio chiama tutti gli uomini a sé. Si può affermare che ogni religione rappresenti il modo *sociale* di

¹² S. Tomaso, *S. Th.* 2a 2ae, q.2 a.9, ad 3.

risposta di un gruppo etnico all'illuminazione e donazione interiore di Dio, alla chiamata che egli fa interiormente al suo regno. Ciascun popolo, data la diversità del suo genio, della sua cultura, risponde in maniera differente all'illuminazione del Verbo che illumina ogni popolo. Altra è la via del buddismo, altra quella dell'induismo. La pluralità delle religioni dipende dall'incommensurabilità del Verbo, come pure dalle personalità che sono alle origini di una tradizione o di un sistema religioso: Mosé, Budda, Confucio, Laotsé, Zoroastro, Maometto, ecc.¹³

Come si vede dal decreto *Nostra Aetate*, la chiesa di oggi è molto più sensibile di prima a questa diversità delle religioni e della situazione di ciascuna. Così, mentre il giudaismo e l'islamismo si ricollegano con molti fili alla storia della salvezza effettuata in Cristo, le altre religioni emergono sulla tela di fondo della salvezza universale nel rapporto con il Verbo e con lo Spirito: c'è un tempo prima e dopo Cristo, ma non c'è un tempo senza salvezza.

Generalmente parlando, le religioni possono essere considerate come vie di salvezza; però alcune religioni, come l'ebraismo o l'islamismo, contengono maggiori elementi che non altre religioni, a causa del loro rapporto intimo con la rivelazione di Cristo. Lo stesso si può dire per la *Bhagavadgita*, nell'induismo, con il suo invito a rispondere con dedizione personale ed affettuosa all'amore di Dio. Un giudizio unico su tutte le religioni è impossibile. Tuttavia si può dire che valori religiosi e anzi talvolta interi sistemi religiosi possono essere mezzi provvidenziali di salvezza. Le religioni sono via di salvezza nella misura in cui accolgono ed esprimono l'*illuminazione* interna del Verbo, però spesso con ambiguità, deviazioni, errori. Le religioni di salvezza quindi mantengono un rapporto positivo con la religione cristiana, ma il loro contenuto deve essere precisato, interpretato, valutato. Ora, solo la rivelazione cristiana può farci discernere con certezza ciò che, in esse, è autenticamente opera del Verbo.¹⁴ Perfino l'Antico Testamento non ha della propria rivelazione una interpretazione assoluta e infallibile, poiché non conosce

¹³ P. Rossano, *Teologia e religioni: un problema contemporaneo*, in R. Latourelle - G. O'Collins (edd.), o.c., pp. 364-365.

¹⁴ Ivi, pp. 374-375.

la Parola definitiva che scioglie le ambiguità di esso, che rischiarerà le sue figure, che spazza le ombre. Solo Cristo rende possibile la perfetta comprensione dell'Antico Testamento, come pure di qualsiasi altra religione dell'umanità. Solo l'evento di Cristo, proclamato dalla chiesa, costituisce un avvenimento che interpreta se stesso in un modo totale e infallibile. Poiché, qui, il principio d'interpretazione è Dio stesso in Gesù Cristo. In lui solo, quindi, la storia della salvezza spazza ogni ambiguità.

La rivelazione cristiana non è quindi un semplice episodio, più importante senza dubbio, più intenso, della rivelazione universale, che sarebbe *la* rivelazione. Tutti i testi della Scrittura, come pure tutti i documenti del magistero presentano al contrario la rivelazione cristiana come l'autentica rivelazione. Quando si tratta delle altre religioni, le affermazioni si fanno più limitate: ebraismo e islamismo sono certamente depositari di alcuni elementi di rivelazione biblica (*Nostra Aetate*, 3). Nelle altre religioni, come il buddismo, l'induismo, il decreto citato dichiara: «haud raro referunt radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines» (NA 2). In esse, c'è un «raggio di verità, mentre il Cristo è la pienezza della verità» (NA 2). Quindi, il termine di «rivelazione» è riservato alla rivelazione di Gesù Cristo, mentre si parla dell'*illuminazione* del Verbo che si irradia nelle diverse religioni secondo un'intensità variabile.

5. Nozione di storia e di ricerca storica

Dichiarare che il cristianesimo si presenta come un'*irruzione di Dio nella storia*, culminante in Gesù Cristo, l'uomo di Nazaret, significa che questo Gesù, come pure i documenti che parlano di lui, cioè i vangeli, sono sottoposti al problema della storia e delle sue tecniche. Questa affermazione ci mette in difficoltà, già al punto di partenza. In effetti, il nostro giudizio sul valore o meno di autenticità storica dei vangeli sarà in buona parte condizionato dalla nozione di «storia» che ci ispira. Se, ad esempio, adottiamo la concezione del positivismo storico, i vangeli saranno giudicati di poco o addirittura di nessun valore storico, poiché fanno poca attenzione alle coordinate spazio-temporali, come pure alle particolarità della vita di Gesù.

1. H.I. Marrou, nella sua opera *De la connaissance historique* (1954), mostra chiaramente quale teoria della verità sia implicita nella storiografia di tipo positivista, che ha dominato la seconda parte del secolo scorso e l'inizio del nostro secolo: «Essa cercava, dice, di allineare la storia alle scienze della natura, di fare dell'oggettività il criterio, e in un senso unico, della verità».¹⁵ La critica di tipo positivista si occupa dei «fenomeni», considerando soltanto i fatti, i documenti, che tutti possono controllare. Assimilando così i fatti storici alle realtà fisiche, il positivismo trascura il fattore umano. Ora questo fattore umano assume una funzione essenziale nei fatti storici, poiché, nella storia, sono questi fattori umani che costituiscono la trama concreta dell'esistenza. I fatti «puri» non esistono: sono sempre rivestiti da una intenzione: c'è l'intenzione di chi agisce, c'è l'interpretazione di chi ha visto l'azione e porta su di essa un giudizio; c'è infine l'interpretazione dello storico che cerca di recuperare l'intenzione di chi ha agito e l'interpretazione di chi ha visto.¹⁶

Il metodo positivista applicato a Gesù vedrà soltanto l'aspetto esteriore della sua esistenza, mentre sarà poco attento, anzi insensibile alla vita profonda di Gesù, al suo progetto di vita, ai suoi rapporti intimi col Padre. In questa prospettiva, si scoprirà in Gesù la sua umanità: la sua attività di predicatore, di amico dei poveri; si vedrà in lui un uomo del passato, un ideale umanitario, ma si trascurerà il suo mistero intimo.

Nel positivismo si trova un duplice errore: il primo perché esso identifica la verità della storia umana con i fatti puramente fenomenali di questa vita; l'altro perché esso non ha una giusta concezione dell'uomo, in quanto oggetto privilegiato della storiografia.

In effetti, l'uomo è essenzialmente un essere dinamico, in stato di costruzione del suo futuro, del suo *a-venire*. L'uomo progetta e si progetta. Sulla base di tutte le possibilità accumulate nel suo passato e nel suo presente, l'uomo si trasferisce dal presente al futuro, mediante opzioni e realizzazioni. Allora, che cosa è la storia vissuta dell'uomo? È l'uomo stesso in quanto si costruisce nel tempo, secondo un

¹⁵ Marrou H.I., *De la connaissance historique*, Paris 1954, pp. 222-223.

¹⁶ Latourelle R., *A Gesù attraverso i Vangeli*, Assisi 1979, pp. 136-137.

ritmo di intenzione e di realizzazione, per mezzo di una decisione. La storicità dell'essere umano, a sua volta, è questo ritmo stesso dell'essere umano, considerato come legge fondamentale di esso. Mediante questa dialettica di progetto-opzione-realizzazione, l'uomo costruisce la sua propria storia personale e partecipa alla storia dell'umanità.

Se l'uomo costruisce così la sua vita, la ricerca storica non si trova mai di fronte a fatti puramente materiali, sprovvisti di significato, ma di fronte ad un progetto umano, scelto tra molti possibili, e realizzato. A questo punto, che cosa pretende lo storico? Egli cerca di fare a ritroso il cammino della vita. Mentre la storia vissuta procede dal progetto alla sua realizzazione, lo storico procede dall'azione realizzata verso l'intenzione, il progetto; verso la decisione creatrice che ha dato origine a tale azione umana. Per questo motivo, parlare di oggettività nella ricerca storica non può significare altro che mettere insieme il contributo del soggetto umano che ha dato origine ad un fatto come realizzazione di un progetto e, d'altra parte, il contributo dello storico che cerca di recuperare e di capire il progetto realizzato, come frutto di una intenzione.

La ricerca storica è possibile soltanto poiché la storia vissuta è già significativa, intelligibile, a meno di considerare l'uomo come un «robot». Ne segue che, se la storia vissuta ha già un significato, la ricerca storica è possibile a condizione soltanto di adottare, di fronte alla storia vissuta, un atteggiamento di affinità, di simpatia, per entrare nell'orizzonte della storia vissuta, e, quindi, in un secondo tempo, un atteggiamento di distacco, per giudicare correttamente. Quando si tratta di avvenimenti contemporanei, il lavoro di comprensione si riduce ad una lettura intelligente del testo; invece, se si tratta di avvenimenti cronologicamente e culturalmente lontani, anzi di avvenimenti sottomessi ad interpretazioni successive e multiple, allora il lavoro di interpretazione diventa difficile. È il caso delle tradizioni dell'Antico Testamento, come pure dei vangeli, che rappresentano una serie di riletture successive dell'esistenza vissuta di Gesù.¹⁷

¹⁷ Ivi, pp. 138-141.

2. Le osservazioni, che abbiamo fatto sulla storia e sul compito della ricerca storica, ci concedono già di costatare che i nostri vangeli si avvicinano, molto più di quanto non pensassero gli esponenti del positivismo, alla nozione di storia e di fedeltà storica.

In effetti, se cerchiamo nei vangeli una pura cronaca, con coordinate spazio-temporali ben precise, degli spostamenti, dell'attività e dei discorsi di Gesù, saremo delusi e severi nel giudizio di storicità. Invece, se la storiografia viene concepita innanzitutto come l'interpretazione ricreatrice del progetto della storia vissuta, allora concluderemo diversamente: diremo che gli evangelisti, benché non scrivessero una cronaca della vita di Gesù, ma cercassero di introdurre il lettore al senso ultimo, profondo, della vita di lui, cioè del suo progetto di oblazione della sua vita al Padre per la salvezza di tutti, si posero al centro della storia e delle sue preoccupazioni essenziali. Nonostante la loro libertà evidente nei confronti dei dati di tempo e di luogo, essi rimangono profondamente fedeli a Gesù — *progetto e mistero personale* — più di quanto non lo farebbe una semplice cronaca. Perché, di fatto, il progetto di Gesù è stato quello di assimilare la volontà del Padre fino a quell'abisso di amore che lo condurrà alla croce. Che questa sia stata l'intenzione degli evangelisti, si può verificare dall'importanza che essi concedono al racconto della passione: per esempio nel vangelo di Marco.¹⁸

Insomma, mentre la storia, concepita in senso positivista, osserva Charles Péguy in *Clio*, «consiste essenzialmente nel passare lungo l'avvenimento, la memoria [ossia la storia autentica] consiste essenzialmente, essendo nell'avvenimento, innanzitutto nel non uscirne, nel restarvi e poi nel risalirlo dal di dentro [andando dal fatto al progetto, all'intenzione]... La storia [nel senso di *Historie* contrapposto a *Geschichte*], è come un generale brillantemente azzimato, leggermente infermo, che passa in rivista le truppe in alta uniforme in un campo di manovre, in qualche città di guarnigione». La storia accumula gli avvenimenti del passato, come vengono accumulate delle schede: rimane in superficie della realtà umana.

¹⁸ Ivi, p. 142.

La memoria invece [termine di sapore bergsoniano], significa intuito. Essa penetra nel nocciolo dell'avvenimento, della persona, del suo progetto, del suo mistero, attraverso un fenomeno di simpatia.

I vangeli o gli evangelisti cercano di immedesimarsi con Gesù, col suo progetto di vita per la salvezza degli uomini, di introdurci alla sua intimità singolare, unica, col Padre, al suo stile di vita filiale, alle sue opzioni e decisioni di fronte al suo ambiente, al suo comportamento verso gli altri, innanzitutto i poveri, i peccatori, gli ammalati, gli emarginati. Facendo così, chi dirà che essi non sono fedeli a Gesù? Chi pretenderà di dire che essi hanno tradito la sua esistenza vissuta?

6. La dicotomia tra Gesù della storia e Cristo della fede: movimento pendolare della critica

Queste precisazioni sulla storia e la ricerca storica manifestano i presupposti del nostro discorso sui vangeli, ma non risolvono ancora il problema in esame. Questo problema dell'accesso a Gesù attraverso i vangeli può essere formulato in modi diversi secondo la prospettiva adottata. In prospettiva *storica*, si tratta di Gesù come fonte e fondamento della cristologia; in prospettiva *ermeneutica*, si deve determinare il rapporto esatto che esiste tra il testo attuale dei vangeli e l'evento originario di Gesù (messaggio, opere, progetto); in prospettiva *teologica*, si cerca il giusto rapporto tra fede e storia: rapporto già iscritto nelle prime confessioni di fede del cristianesimo: Gesù è Cristo, Gesù è Figlio di Dio, Gesù è Signore (At 2, 32-36). Esamineremo questi tre aspetti, iniziando dall'ultimo per passare poi al secondo e al primo.

La dicotomia tra Gesù della storia e Cristo della fede non rappresenta una problematica cattolica, ma una questione nata in ambiente protestante e legata ad una certa nozione della fede e della storia. D'altra parte, siccome il problema stesso della storicità dei vangeli si è acutizzato a proposito di questa dicotomia, provocando due secoli di discussioni talvolta aspre, conviene esaminare la sua prima impostazione e quindi i suoi sviluppi.

In questi due secoli, la discussione assume la forma di un movimento pendolare, che mette in rilievo ora il polo della

storia, ora il polo della fede. Proponiamo una panoramica di questo movimento pendolare fede-storia.¹⁹

1. Nei primi secoli della chiesa e durante tutto il periodo patristico e medievale, il problema di una dicotomia, di una rottura, di una opposizione tra Gesù della storia e Cristo della fede, ossia dei vangeli, non esiste. Tra Gesù e Cristo, c'è unità *inscindibile* nell'unità della persona.

2. Il problema sorge alla fine del XVIII secolo e all'inizio del secolo scorso, quando la storia si sviluppa e prende coscienza del suo statuto come *scienza*. Il suo ideale è di percepire i fatti, gli avvenimenti, come sono accaduti, e di arrivare all'esattezza fredda e neutra delle scienze naturali. In questo contesto si effettua il ritorno all'*uomo Gesù*, secondo la concezione della Scuola liberale, cioè con l'ambizione di ricostruire una vita di Gesù scientificamente esatta, anzi di ritracciare tutto l'itinerario psicologico di Gesù. Progetto che è andato a finire, come si sa, in un fallimento clamoroso, prima perché le fonti giudicate storicamente *pure* dalla Scuola liberale, cioè Marco e la Quelle, non sono biografie di Gesù, ma testimonianza di fede, come pure gli altri vangeli di Matteo, Luca, Giovanni; poi perché la Scuola liberale ha sostituito le interpretazioni della chiesa primitiva e dei concili con i suoi pregiudizi filosofici e sociologici; infine, perché la suddetta Scuola ha ridotto Cristo all'*uomo Gesù*, raggiunto attraverso la scienza: un uomo religioso ideale, ma niente di più.

3. Reagendo alla Scuola liberale, Martin Kähler ha introdotto la distinzione che ha fatto molta fortuna, tra il Gesù della storia, del quale sappiamo ben poco, e il Cristo della fede, ossia dei vangeli, al quale va il nostro interesse. Il Wrede, d'altronde, condividendo la posizione di Kähler, attribuisce agli apostoli e alla chiesa primitiva la presenza nei vangeli del tema del segreto messianico, stabilendo così

¹⁹ Sulla storia di questo movimento: Latourelle R., *A Gesù attraverso i Vangeli*, o.c., pp. 31-96; Sesboué B., *Histoire et foi en christologie*, NRTh (janvier-février 1979), pp. 3-23.

l'assioma, accettato dalla Scuola delle forme, della forza creatrice della chiesa primitiva.

4. Il momento culminante di questo ritorno radicale al Cristo della fede, a scapito del Gesù della storia, è raggiunto con Bultmann, per il quale c'è discontinuità radicale tra Gesù di Nazaret, profeta dell'Antico Testamento, e il Cristo del *kérygma* e della fede, proposto come Figlio di Dio. La ricerca su Gesù può proseguire il suo tentativo, con risultati però deludenti; d'altronde, la fede che conta, cioè la *fides qua*, come impegno personale, come dono totale dell'uomo a Dio, non ha niente da fare con la precarietà della storia. Tutto l'evento della salvezza si concentra nella predicazione e nella risposta della fede, diretta, verticale, a Dio che ci interpella per mezzo del *kérygma*.

5. La posizione di Bultmann ha suscitato, come è risaputo, vivaci reazioni da ogni parte: in conseguenza di esse si inizia un ritorno progressivo al polo della storia. Una prima ondata di reazioni è rappresentata dagli stessi discepoli di Bultmann: Bornkamm, Käsemann, Conzelmann. Secondo Käsemann, non è possibile separare il Cristo della fede dal Gesù della storia: altrimenti, il cristianesimo rischia di diventare una pura gnosi, una nuova ideologia, come il marxismo, un messaggio senza messaggero. La predicazione primitiva si riferisce sempre al Gesù della storia; anzi considera Gesù come criterio della sua propria validità. L'esistenza storica di Gesù, col suo messaggio, contiene il *kérygma* della chiesa «in germe», come l'esplicito nell'implicito. Senza questo legame con la storia, la cristologia si scioglie e diventa pura ideologia o pura pneumatologia.

6. La «Nuova ermeneutica», con James M. Robinson, E. Fuchs, G. Ebeling, segue la stessa strada: bisogna ritornare al Gesù della storia, soprattutto alle sue parabole, poiché è la persona di Gesù che legittima e fonda il *kérygma*. Gesù è il prototipo della nostra fede. Senza Gesù, sarebbe impossibile capire il vero senso dell'esistenza umana. La «Nuova ermeneutica» quindi sottolinea la necessità di ritornare a Gesù, benché su molti punti (per esempio, miracoli e risurrezione) rimanga ancora legata a Bultmann.

7. Nelle numerose cristologie contemporanee, sia protestanti che cattoliche, si dà chiaramente la priorità alla storia. Pannenberg, per esempio, scrive: «Ogni cristologia deve cominciare da Gesù... È possibile risalire, al di là del *kérygma* apostolico, al Gesù storico. Possibile, ma anche necessario...».²⁰ «Il compito della cristologia è di fondare sulla storia di Gesù la vera conoscenza del suo significato».²¹ E Moltmann: «Ogni cristiano deve chiedersi se la sua fede a Gesù Cristo è vera e conforme al Gesù stesso, o se la tradizione cristiana le ha dato o si è data qualcosa di diverso al suo posto, un'idea, uno spirito, un fantasma. Un autocritico tornare indietro della fede su Gesù e la sua storia, nasce dalla fede stessa... Il primo compito della cristologia è quindi la verifica della fede cristiana nella sua origine in Gesù e nella sua storia».²² Questa posizione coincide con quella dei cattolici nelle loro cristologie.

8. In questo movimento pendolare che, da due secoli, va dalla fede alla storia e dalla storia alla fede, Walter Kasper, nel suo *Jesus der Christus*, formula il giusto equilibrio che si deve raggiungere. Esiste, e deve esistere, egli dice, una *circularità costante* tra il Cristo della fede e il Gesù della storia, l'uno e l'altro sempre intimamente articolati: «Il punto di partenza della cristologia è la fenomenologia della fede nel Cristo, cioè il modo con cui viene creduto, vissuto, annunciato concretamente nelle chiese cristiane... Il contenuto proprio e l'ultimo criterio della cristologia rimane tuttavia Gesù stesso, la sua vita, il suo destino, la sua parola, la sua opera. In questo senso, si può dire: Gesù Cristo è il criterio primo della cristologia, mentre la fede della chiesa ne è il secondo»²³ [poiché si appoggia sul primo, cioè la realtà di Gesù stesso, in cui Dio si è «rivelato»]. Quindi, si prende inizio dai vangeli, come esistono, cioè come espressioni della fede cristiana. Poi, per mezzo di essi, si cerca di raggiungere l'evento al quale i vangeli stessi ci rimandano. In effetti, la fede rimanda all'evento, al passato, ma come approfondito nell'intelligenza che ne abbiamo nella chiesa. Da una parte,

²⁰ Pannenberg W., *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Brescia 1974, p. 8.

²¹ Ivi, p. 17.

²² Moltmann J., *Il Dio crocifisso*, Brescia 1973, pp. 136-137.

²³ Kasper W., *Jesus der Christus*, Mainz 1974, p. 30 (tr. nostra).

se Gesù è veramente uomo, che è vissuto nella storia, egli diventa oggetto degli interrogativi della storia; dall'altra, se Cristo è veramente Dio tra noi, la storia, come scienza umana, non può toccare, né confessare il mistero della divinità che sta in Gesù. Vedo Gesù, ma confesso il Signore. Ma, per confessare il Signore, devo raggiungere Gesù nel suo messaggio, nella sua opera, nei suoi segni, nel suo invito ad entrare nel regno per le vie della conversione e della penitenza.

7. Il problema dei vangeli come problema ermeneutico

Quando si tratta di conoscere Gesù, i vangeli rimangono i principali nostri documenti (DV 18). Ora l'uso di questi documenti non è semplice come nel caso di qualche personaggio importante della storia: diciamo Napoleone. In quest'ultimo caso, abbiamo a nostra disposizione non soltanto le innumerevoli lettere di Napoleone e dei suoi corrispondenti, ma anche la testimonianza della grande storia profana. Nel caso di Gesù, invece, la critica deve appoggiarsi quasi esclusivamente sui vangeli, i soli documenti che parlano abbondantemente di lui. Per secoli, la critica ne stabilì il valore storico, facendo ricorso ai criteri *esterni*, cioè chiedendosi che cosa dicono le chiese del II e del I secolo sui vangeli: i loro autori, le circostanze della loro composizione, la loro autorità nelle polemiche contro gli eretici. Ora, da alcuni decenni, la critica ha dovuto cambiare rotta ed appoggiarsi innanzitutto sulla critica *interna*, cioè sull'analisi del testo stesso dei vangeli, sul loro tessuto letterario. In effetti, dopo tante analisi microscopiche e taglienti, la fisionomia dei vangeli, come documenti per conoscere Gesù, e la storia della loro formazione, ci è apparsa molto più complessa di quanto si pensasse. Questi libretti in apparenza così ingenui, così candidi, sono in realtà i libri più complessi del Nuovo Testamento.

Sappiamo oggi che i vangeli rappresentano il termine, il risultato di un lungo processo di riflessione, di «*ruminazione*», inaugurato nella chiesa all'indomani della pentecoste. Durante alcuni decenni (fra il 30 e il 100 d.C.), la materia dei vangeli è stata usata nella predicazione, nella catechesi, nel

culto, nella polemica e, di conseguenza, ritroviamo nel testo attuale l'impronta di tutta questa attività di una chiesa che applica, attualizza, interpreta secondo i bisogni dei suoi ascoltatori.

Sappiamo inoltre che gli evangelisti, pur avendo raccolto la tradizione anteriore, già costituita, già formulata, non l'hanno semplicemente riprodotta, ma l'hanno ripensata secondo le prospettive teologiche e letterarie proprie.

Sappiamo anche che, se Gesù, nella sua vita, ha compiuto delle opere importanti, come i suoi miracoli, non è stato lui a raccontare questi avvenimenti, ma la prima predicazione apostolica ed ecclesiale, ritoccata dall'evangelista.

Sappiamo infine che il Gesù attestato dai vangeli, è un Gesù già diventato oggetto di fede e di culto, proclamato e confessato come Cristo e Signore, come Figlio di Dio. Il Gesù dei vangeli è già stilizzato rispetto al Gesù terrestre.²⁴

Allora lo storico pone tutta una serie di domande incalzanti:

1. Che cosa è diventata l'immagine di Gesù di Nazaret dal momento in cui l'immagine del Cristo e Signore si è imposta agli apostoli? Attraverso la lettura del testo di oggi, è ancora possibile ritracciare l'immagine originaria che hanno avuto gli apostoli? È possibile chiedersi se l'immagine di Gesù non sia stata a tal punto trasfigurata dal Cristo e Signore della fede pasquale, che le particolarità storiche della sua vita terrestre siano diventate quasi evanescenti sotto la luce di pasqua.

2. È ancora possibile, sotto le stratificazioni molteplici prima dell'interpretazione apostolica, poi della chiesa, quindi dell'evangelista, raggiungere, se non le parole letterali di Gesù, perlomeno il contenuto essenziale del suo messaggio, come pure il blocco granitico dei fatti più salienti della sua vita? Abbiamo o no dei criteri precisi e rigorosi che ci permettono di discernere ciò che appartiene veramente a Gesù?

Ecco il problema posto al cristianesimo: qual è il rapporto tra il *testo* e la *realtà storica* di Gesù? Tra il testo di oggi e l'evento di ieri? Per scoprire Gesù attraverso i vangeli, la

²⁴ Latourelle R., *A Gesù attraverso i Vangeli*, o.c., pp. 15-18.

storia deve fare appello all'*ermeneutica*: così il Nuovo Testamento, dopo essere stato chiave di interpretazione dell'Antico Testamento, ha bisogno a sua volta di essere interpretato, decifrato.

La necessità di questo compito ermeneutico risulta non soltanto dal carattere dei vangeli (confessioni di fede), e neppure dalla sola distanza temporale esistente tra parole, e i gesti di Gesù, e il testo scritto, ma soprattutto dal fatto che i nostri vangeli rappresentano una serie di riletture successive dell'esistenza vissuta di Gesù. *Interpretare* i vangeli significa determinare il contributo rispettivo di Gesù, della predicazione apostolica ed ecclesiale, dell'evangelista. Lo storico si trova quindi di fronte ad un *caso specifico* di ricerca storica.

In questo lavoro di discernimento delle sedimentazioni successive della tradizione, la priorità appartiene alla critica letteraria, cioè alla *Redaktionsgeschichte*; in un secondo tempo, che corrisponde alla Scuola delle forme, critica letteraria e critica storica lavorano di pari passo per raggiungere le forme letterarie più antiche della tradizione, come esistevano nei primi ambienti ecclesiali. Ma, alla fine, la critica letteraria deve lasciare il posto alla critica storica, per raggiungere il livello Gesù. Così, lo storico, nel suo lavoro di ricerca su Gesù, deve attraversare tre livelli di profondità e di interpretazione, che corrispondono alle tre tappe della formazione dei vangeli: il livello redazionale dell'evangelista, il livello «formativo» della chiesa primitiva, il livello Gesù. Ad ogni livello, scopriamo un evento già significativo, mai un «puro fenomeno».²⁵

8. Gesù fonte della cristologia: i criteri di autenticità storica

Oggi siamo in grado di conoscere le mediazioni che ci separano da Gesù e di valutare il loro contributo rispettivo. Ma questo non basta. In realtà, lo studio della Scuola delle forme e della storia della redazione dei vangeli ci costringe ad esaminare il contenuto storico delle forme letterarie identificate. Si tratta quindi di stabilire dei *criteri* di storicità propriamente detti, validi e sperimentati, che permettono di

²⁵ Ivi, p. 146.

scoprire e di isolare il materiale evangelico che risale a Gesù, come fonte di tutta la tradizione evangelica. Quindi lo studio della Scuola delle forme e della storia della redazione esige di essere completato da una criteriologia sulla storicità dei vangeli.²⁶

Concretamente, il problema è il seguente. Per esempio: se nella pericope della moltiplicazione dei pani scartiamo gli elementi redazionali dovuti a Marco e le tracce di rilettura dell'evento nell'ambiente della catechesi liturgica prima di Marco, troviamo un nucleo che risale alla più antica tradizione che possiamo raggiungere: un racconto di miracolo in cui si narrava che Gesù aveva nutrito i suoi discepoli e una grande folla con un numero ridotto di pani. Il problema rimane però di sapere se evento e racconto concordano.

Spesso il risalire allo stadio primitivo di una forma letteraria, specialmente nel caso dei *logia* (per esempio: Pater noster, le parabole, le beatitudini, l'annuncio del regno), significa praticamente risalire alla sua origine in Gesù. Tuttavia, a rigore di termini, siamo ancora nel campo della critica letteraria. Ora, non dobbiamo confondere l'arcaicità, la primitività delle forme letterarie con l'autenticità storica del loro contenuto. Si deve stabilire inoltre che esiste una realtà storica *soggiacente* al racconto letterario, soprattutto nel caso degli avvenimenti. A questo punto intervengono precisamente i criteri di storicità. Talvolta però i risultati della critica letteraria sono così forti e costringenti che rassomigliano ad un criterio di autenticità storica. Il che significa che la frontiera tra critica letteraria e critica storica è spesso difficile da delimitare.

Un *criterio di storicità* è un principio, una norma che viene applicata al materiale evangelico per verificarne la consistenza storica, per portare un giudizio sull'autenticità o meno del suo contenuto. La riflessione metodica su questi criteri, nel campo esegetico, è cosa recente: è cominciata nel 1954, con Conzelmann; i primi saggi di sistematizzazione risalgono al 1964. La novità di questa ricerca non sta nella scoperta dei criteri stessi, che vengono usati da secoli nella storia universale, ma piuttosto nel fatto di aver applicato ed adattato al

²⁶ Ivi, pp. 242-271; Lambiasi F., *L'autenticità storica dei Vangeli. Studio di criteriologia*, Bologna 1976.

materiale evangelico i criteri della grande storia, e di aver indicato a quali condizioni essi possono essere applicati con validità ai vangeli. Detto questo, si vede quanto sia imprudente trattare alla leggera questi criteri della storia universale. Ritengo opportuno ordinare i criteri di storicità in tre gruppi: prima i criteri fondamentali, poi un criterio derivato da questi criteri fondamentali, infine i criteri misti, cioè unitamente letterari e storici. Sull'uso di questi criteri, propongo alcune riflessioni.

1. Il criterio di *attestazione multipla* è di uso corrente nella storiografia: una testimonianza concorde, proveniente da fonti diverse e non sospette di intenzionale collegamento tra loro, merita di essere riconosciuta come autentica. La certezza risulta dalla convergenza e dall'indipendenza delle fonti. Nel caso dei vangeli, è vero che, dietro le diverse fonti, c'è la fonte comune della predicazione primitiva. Però, a far da contrappeso a questo fatto, ci sono altri fatti da notare, non meno importanti: *a)* le fonti non sono tutte evangeliche, in quanto ci sono anche le *Lettere*; *b)* il fatto riconosciuto del regionalismo, anzi delle tensioni esistenti tra le diverse chiese locali (per esempio tra giudei e gentili); *c)* il fatto della volontà di fedeltà al messaggio di Gesù, iscritta nel vocabolario della chiesa, manifestata da parte degli apostoli, testimoni e capi della chiesa, soprattutto da Paolo, il più indipendente di tutti; *d)* il fatto dell'esclusione costante degli apocrifi a favore dei soli quattro vangeli; *e)* il fatto che molti dati si trovano non soltanto in diverse fonti, ma anche in diverse forme letterarie. Sulla base di queste precisazioni, il criterio di attestazione multipla può essere ritenuto come valido, soprattutto quando si tratta dei grandi tratti della figura, della predicazione e dell'attività di Gesù.

2. I criteri di *discontinuità* e di *conformità* debbono essere usati in modo complementare. È un fatto che Gesù, benché uomo del suo tempo, ben inserito nel suo ambiente, rappresenta tuttavia un momento specifico, unico, irripetibile nella storia di Israele, anzi nella storia dell'umanità. Nessuno ha parlato di Dio e a Dio come lui; nessuno ha amato gli altri come lui, fino all'eccesso dell'amore; la «sequela Jesu», col suo tono così radicale, tagliente, non incontra nessun parago-

ne presso i rabbini, e riveste un significato nuovo nella chiesa, per designare colui che crede in Gesù.

3. Il criterio di *spiegazione necessaria* applica al caso dei vangeli un criterio della storia generale e del diritto giuridico: si tratta di trovare la ragione sufficiente di un insieme di dati. Questo criterio è valido per accertare la storicità dei grandi temi generali (per esempio, il tema della messianicità di Gesù, o di Gesù taumaturgo), ma è valido anche per stabilire la realtà di un fatto particolare, come la moltiplicazione dei pani (come è stato dimostrato egregiamente da I. de la Potterie),²⁷ o la risurrezione di Gesù.

4. Lo *stile di Gesù*, cioè il suo modo tipico di pensare, agire, reagire, la sua impronta personale su tutto ciò che dice o fa, benché sia definito partendo dai criteri detti «fondamentali» e pertanto chiamato criterio «derivato», è molto utile, quando si tratta di un dato evangelico a recensione unica. Per esempio, la parabola del figliol prodigo, che descrive l'atteggiamento di Gesù, cioè una magnanimità, una misericordia, un amore singolare, «a misura di Dio», rappresenta una novità assoluta nei rapporti tra Dio e l'uomo.

5. Un *accordo di base*, nonostante la *diversità delle interpretazioni*, è un altro criterio ricevuto dalla storia generale. La diversità è «redazionale», ma il peso della tradizione si fa sentire nell'accordo di fondo sulla realtà del fatto attestato da tutti: per esempio, nei sei racconti della moltiplicazione dei pani.

Questi criteri, nel caso dei vangeli, come nel caso della storia generale, debbono essere applicati per via di «convergenza». Sarebbe illusorio pretendere che ogni criterio debba essere autonomo ed autosufficiente. La storia generale non procede così.

L'applicazione prudente di questi criteri è feconda e conduce a risultati sostanziali. Non si tratta di cadere in una specie di feticismo, come se i criteri fossero chiavi magiche

²⁷ La Potterie I. de, *Le sens primitif de la multiplication des pains*, in Dupont J. (ed.), *Aux origines de la christologie*, Gembloux 1975, pp. 323-324.

capaci di risolvere ogni difficoltà, ma neppure si tratta di chiudersi alle prospettive da essi aperte: sarebbe rifiutare in blocco gli acquisti secolari della storia generale. I criteri di storicità usati unitamente ai criteri letterari permettono di recuperare come autentica una notevole parte del materiale evangelico. Man mano che prosegue la ricerca, le zone di autenticità si allargano fino a coprire l'insieme della tradizione.

Senza tornare ad una fiducia acritica, ingenua, l'uso della critica letteraria e storica ci costringe a uscire dallo scetticismo di prima e a dare maggior fiducia ai vangeli come fonte di conoscenza del Gesù che sta alle origini della cristologia e del cristianesimo, perché, in definitiva, è in questo Gesù che Dio si è «rivelato». Questa conclusione storica non impone la fede, ma la rende possibile, perché ci concede di raggiungere Gesù, col suo messaggio autentico e col suo invito alla penitenza per entrare nel regno.

9. Casi di applicazioni settoriali

La conclusione raggiunta sul valore storico della tradizione evangelica non si estende univocamente a tutte le parti dei vangeli. In effetti, nei vangeli, c'è storia e storia. La storicità, che qualifica il racconto della passione, e quella dei racconti sull'infanzia di Gesù, non sono dello stesso tipo. Pertanto, ci sembra utile contemplare due casi di applicazione settoriale, cioè i miracoli e la risurrezione.²⁸

1. La principale difficoltà a proposito dei miracoli proviene dal fatto che i vangeli ci propongono il *racconto* dei miracoli di Gesù; però non è Gesù, ma la prima predicazione

²⁸ I racconti dell'infanzia di Gesù riguardano marginalmente soltanto i problemi della fondamentale. Si tratta di un vangelo nei vangeli: pertanto ad essi non si possono applicare gli stessi criteri. Siamo di fronte ad un'attività del tipo del *midrash*. Il *midrash* è più un tipo di avvicinamento alla Scrittura che un genere letterario: si tratta, a partire dalla Scrittura, di commentarla, di attualizzarla. Nel caso del *midrash* cristiano, la differenza viene innanzitutto dal fatto che il punto di partenza è l'*Evento Cristo stesso*: è lui la chiave della Scrittura. Tutta la Scrittura viene illustrata dalla vita, dalle parole di Gesù. Gesù, ormai identificato come Messia, Figlio di Dio, è il punto di partenza per capire la Scrittura. Quindi, *midrash* non si oppone a storico, ma significa una maniera di scrutare la Scrittura e di capire Gesù.

apostolica ed ecclesiale a *dare voce* a questi fatti. Inoltre, per i racconti di miracoli, più che per ogni altro racconto, si può dire che, prima di ogni considerazione, «i dadi sono tratti», cioè ciascuno legge questi racconti con i suoi presupposti, anzi con i suoi pregiudizi. Il nostro presupposto è che l'universo non si riduce alle leggi fisiche del mondo materiale, ma che l'universo si presenta piuttosto come una gerarchia di ordini subordinati l'uno all'altro, e coronati dall'ordine trascendente e gratuito della salvezza e della grazia. Presupponiamo altresì che il mondo, creato da Dio, rimanga subordinato a Dio, la cui libertà non si esaurisce nell'atto creativo, ma rimane sempre iniziativa sovrana ed infinita.²⁹ Con queste premesse, pensiamo che uno studio sul valore storico dei miracoli deve attraversare le tappe seguenti:

a) Innanzitutto, uno studio dell'economia generale della rivelazione, che si effettua tramite l'unione intima di *parole* e di *fatti* (DV 2). La rivelazione è inseparabilmente avvenimento e commento, atto e linguaggio, parola efficace. Cristo annuncia l'avvenimento del regno, ma nel contempo compie le opere del regno, esorcismi e guarigioni, proclamando così la salvezza con la sua parola e le sue opere. È essenziale riconoscere questa *unità indissolubile*, poiché il miracolo appartiene a questa «costante» della rivelazione.³⁰

b) In secondo luogo, lo studio dei tre *logia* della *Quelle*, nei quali Gesù indica il significato dei suoi miracoli, cioè Mt 12, 28 e Lc 11, 20 sugli esorcismi; i rimproveri di Gesù contro Cafarnao, Corozain e Betsaida (Mt 11, 20-24 e Lc 10, 12-16); e, infine, l'ambasciata di Giovanni Battista a Gesù (Mt 11, 2-6 e Lc 7, 18-23). In questi tre *logia*, i miracoli di Gesù sono proposti come segni della venuta del regno annunciato dai profeti; come inviti alla conversione, alla penitenza e a riconoscere in Gesù colui che deve venire. Questi tratti specifici bastano già a distinguere i miracoli di Gesù da ogni prodigio compiuto in altre circostanze.

c) In terzo luogo, si possono evidenziare alcuni *indizi* di storicità globale: per esempio, il posto dei miracoli nei

²⁹ Latourelle R., art. *Miracolo*, in Barbaglio G. - Dianich S. (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977, p. 932.

³⁰ Ivi, p. 934.

vangeli (47% del vangelo di Marco, a parte la passione; i dodici primi capitoli del vangelo di Giovanni); il fatto che i nemici di Gesù non contestano la sua attività taumaturgica, ma l'autorità che gliene deriva; infine il fatto che il Talmud babilonese dichiara che Gesù è stato messo a morte per aver praticato la magia.³¹

d) In quarto luogo, si può passare all'applicazione dei criteri di storicità.³²

e) Infine, si possono esaminare ciascuno dei racconti particolari per verificarne la consistenza storica.

2. La risurrezione di Gesù presenta delle difficoltà speciali. In effetti, durante secoli, l'apologetica considerava la risurrezione come un *fatto storico*, che si può dimostrare ricorrendo al metodo puramente storico. Ora, la risurrezione, come d'altronde la rivelazione e la chiesa, non è meno un *mistero* che un *evento*. Pertanto, il contributo dell'esegesi e della storia, benché importanti, non bastano. La risurrezione di Gesù non è storica nel senso della morte di Moro, di Kennedy, di Lazzaro, di Gesù stesso. Si tratta di un avvenimento che appartiene alla storia e alla metastoria: che segna l'entrata di Gesù nella gloria eterna. Ciò che si può stabilire storicamente è la fede dei testimoni sulla base di segni: sepolcro vuoto, apparizioni. Abbiamo delle *tracce* di una realtà misteriosa, oggetto di fede. Ciò che la storia può raggiungere sono queste *tracce*, questi *segni*, che la riflessione teologica cerca quindi di interpretare. Il procedimento *storico-teologico* consiste nel dedurre la realtà della risurrezione come la sola spiegazione coerente di tutto un insieme di fatti saldamente attestati. Questi fatti sono:

a) Dopo un fallimento clamoroso e totale, cioè quello della morte di Gesù in croce, tutto sembra finito; però tutto ricomincia, tutto segna un inizio potente, irresistibile che attraversa i secoli. Il fenomeno sembra inspiegabile; il Nuovo Testamento invece dichiara senza ambiguità: questo Gesù è risorto, ne siamo testimoni.

³¹ Ivi, p. 935.

³² Latourelle R., *Authenticité historique des miracles de Jésus. Essai de critériologie*, Gr 54 (1973), pp. 232-260.

b) Il fatto entra subito nel kérygma e nelle formule liturgiche (1Cor 15, 3-5; Fil 2, 6-11).

c) La scoperta del sepolcro vuoto viene attestata nel racconto antico di Marco 16, 1-8.

d) Le cristofanie sono attestate in modo semplice, ma con fermezza. Sul risorto, un solo dato, ma preciso: «Cristo è apparso a Cepha, poi ai dodici» (1Cor 15, 5). «Il Signore è risorto ed è apparso a Simone» (1Cor 9, 1). Era *lui*, e noi l'abbiamo *visto*. Questa discrezione si spiega dalla natura stessa dell'avvenimento. I testimoni concordano su due punti: il risorto è esattamente quello che avevano conosciuto prima, ma in una condizione completamente diversa. I tentativi del linguaggio (risurrezione, esaltazione, glorificazione, apparizioni), si spiegano di fronte ad un'esperienza senza precedenti. Una cosa è certa: il risorto è lo stesso che il crocifisso; il crocifisso è quello che apparve a pasqua. Quindi, se si vuol conoscere il risorto, non bisogna guardare al cielo, ma tornare a quello conosciuto prima: è lo stesso.³³ L'esperienza pasquale rinvia a Gesù.

e) La conversione straordinaria di Paolo, prima persecutore tenace, e poi ormai apostolo inconfondibile.

f) L'espansione della chiesa nata da questo avvenimento.

La ricerca storica non può andare più avanti; ma la riflessione teologica, cercando di spiegare questi fatti, conclude che essi trovano intelligibilità e coerenza, se ammettiamo come vero il messaggio pasquale sulla risurrezione gloriosa di Gesù. Altrimenti, tutti questi fatti rimangono «enigmatici».³⁴

³³ Guillet J., *L'accesso alla persona di Gesù*, in Latourelle R. - G. O'Collins (edd.), o.c., pp. 265-270.

³⁴ Sul problema della risurrezione: Ghiberti G., *La risurrezione di Gesù nella problematica attuale*, ivi, pp. 279-316; Dhanis E., *La résurrection de Jésus et l'histoire. Un mystère éclairant*, in Dhanis E., *Resurrexit*, Roma, Vaticano 1974, pp. 1307-1319.

10. Conclusione

I temi elencati e brevemente proposti manifestano quanto importante sia l'istanza storica per la teologia fondamentale, anzi per la fede stessa. Senz'altro, la fede non si limita alla conoscenza storica; essendo però la fede cristiana ancorata nella storia e fondata su fatti veramente accaduti, questi fatti non possono essere negati o trattati alla leggera, senza grave conseguenza. La nostra fede si potrebbe perdere: quindi, dubbi e negazioni accumulate nei riguardi dei fatti fondamentali del cristianesimo, possono condurre al crollo della fede.

Negare la divinità di Cristo è grave; però non è meno grave rigettare i fatti che permettono di identificare Gesù come *Dio-tra-noi*. Negare la risurrezione di Gesù è grave, ma non meno grave è silurare i testi che conducono all'affermazione di questa realtà basilare. La fede non è meno vulnerabile dalle difficoltà sollevate dalla storia che dalla filosofia. La teologia fondamentale mancherebbe pertanto alla sua missione, se trascurasse lo studio dei problemi suscitati dall'istanza storica.

Nota bibliografica

Bouttier M., *Du Christ de l'histoire au Jésus des Évangiles*, Paris 1969.

Caba J., *L'approche des Synoptiques comme documents historiques*, *ETHL* 46 (1970), pp. 5-16.

Caba J., *Progrès et continuité dans la critique des Évangiles et des Actes*, *RTL* 1 (1970), pp. 5-44.

Caba J., *Portée christologique de la recherche historique sur Jésus*, in Dupont J. (ed.), *Jésus aux origines de la christologie*, Gembloux 1975, pp. 23-45.

Dhanis E., *Resurrexit*, Roma, Vaticano 1974.

Dupont J., *Jésus aux origines de la christologie*, Gembloux 1975.

Gerhardsson B., *Préhistoire des Évangiles*, Paris 1978.

Gisel P., *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité: Ernst Käsemann*, Paris-Genève 1977.

Grech P., *Jesus Christ in History and Kerygma*, in *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, London 1969, pp. 822-837.

- Grech P., *La nuova ermeneutica: Fuchs e Ebeling*, in *Esegesi ed ermeneutica*. Atti della XXI settimana biblica ABI, Brescia 1971, pp. 71-90.
- Lambiasi F., *L'autenticità storica dei Vangeli. Studio di criteriologia*, Bologna 1976.
- La Potterie I. de (ed.), *Da Gesù ai Vangeli*, Assisi 1971.
- Latourelle R., *La spécificité de la Révélation chrétienne*, in *Révélation*, StMiss 20 (1971), pp. 41-74.
- Latourelle R., *A Gesù attraverso i Vangeli*, Assisi 1979.
- Latourelle R., *Teologia della Rivelazione*, Assisi 1980.
- Latourelle R., *Authenticité historique des miracles de Jésus. Essai de critériologie*, Gr 54 (1973), pp. 225-262.
- Latourelle R., art. *Miracolo*, in Barbaglio G. - Dianich S. (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977, pp. 931-945.
- Latourelle R. - O'Collins G. (edd.), *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Brescia 1980. Specialmente i contributi di : Latourelle R., *Nuova immagine della Fondamentale*, pp. 59-91; Marlé R., *Ermeneutica e Scrittura*, pp. 95-114; la Potterie I. de, *Storia e Verità*, pp. 115-139; Grech P., *Il problema cristologico e l'ermeneutica*, pp. 141-170; Guillet J., *L'accesso alla persona di Gesù*, pp. 259-277; Ghiberti G., *La risurrezione di Gesù nella prospettiva attuale*, pp. 279-316; Rossano P., *Teologia e religioni: un problema contemporaneo*, pp. 359-378.
- Léon-Dufour X., *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963.
- Léon-Dufour X., *Les miracles de Jésus*, Paris 1977.
- Metz J.'B., *La fede, nella storia e nella società*, Brescia 1979.
- Metz J. B. (ed.), *Teologia Fondamentale*, Conc(I) 5 (1969): il fasc. 6 del 1969 è interamente dedicato alla fondamentale.
- Rossano P., *Il problema teologico delle religioni*, Roma 1975.
- Sabourin L., *The Divine Miracles Discussed and Defended*, Roma 1977.
- Zedda S., *I Vangeli e la critica oggi. II: Il Gesù della storia*, Treviso 1970.

Discussione seguita alla relazione

G. RUGGIERI: Ciò che è realmente accaduto, perché diventi significante, ha bisogno di qualcosa di diverso: siamo noi che diamo significato a ciò che accade. Le chiedo: non le sembra che forse ci può aiutare a cogliere questo nesso tra ciò che è accaduto, e il significato che noi ne diamo, la volontà di impedire che alcuni dei significati rimangano senza alcun rapporto con la realtà? La conclusione dei criteri convergenti è più di questo?

R. LATOURELLE: Ho detto che i criteri sono l'ultima tappa di un processo a rovescio che va dalla fede e, attraverso la testimonianza di fede, raggiunge Gesù, un Gesù che è già significante. E ciò che ritroviamo come criterio non sono dei fatti bruti, materiali, come spesso ci si dimentica di evidenziare. Ritroviamo Gesù già significante, perché egli aveva già dei progetti nel momento in cui manda i suoi in missione, mentre ci troviamo di fronte ad un progetto già realizzato quando egli adotta un determinato atteggiamento verso i poveri e i peccatori emarginati; queste sono delle decisioni, che manifestano un'intenzione ben precisa. Anche la sua morte è già significante: Gesù non è un semplice defunto, in quanto questo defunto aveva già il suo progetto di vita, delle precise intenzioni. Non ci sono mai dei fatti bruti; e con i criteri non intendo ritrovare un Gesù neutrale e senza interesse, insignificante, puramente materiale, dato che cerco di ritrovare in Gesù, per esempio, i suoi rapporti con il Padre, il suo invito a entrare nel regno attraverso la conversione, ecc. Questo è il Gesù significante, perché non c'è soltanto un Gesù materiale; e questo Gesù significante può essere ritrovato attraverso l'esegesi, sia letteraria che storica. Perciò ho detto che è difficile talvolta dire chi ha

l'ultima parola; perciò la critica letteraria non riesce a raggiungere dei risultati concreti. Vorrei anche fare un richiamo — perché spesso ci si dimentica di farlo — alla risurrezione: che cosa sappiamo su questo avvenimento? Quasi niente. Che cosa hanno detto gli apostoli? Soltanto una cosa: «Non guardate il cielo, andate, ritornate al prima», cioè guardate al passato come ad un qualche cosa di ormai superato, ritornate al passato già significativo, che adesso può essere meglio capito. Il risorto stesso ci rimanda al suo passato e ci invita a riflettere su tutto ciò che ha fatto, sul suo stile di vita. È molto significativa questa sobrietà del risorto, che rimanda al suo passato. Il crocifisso è risorto, e il risorto è lo stesso di ieri che dice: «Andate e vedete ciò che ho detto e fatto durante la mia vita», per capire, perché è lo stesso, però in una condizione assolutamente diversa. E allora si ritorna a un Gesù significativo, non puramente a un Gesù secondo lo stile della Scuola liberale.

G. RUGGIERI: Ma è la critica letteraria come tale la critica storica che mi fa tornare a un Gesù significativo o che mi permette di incontrare il Gesù significativo?

R. LATOURELLE: I tipi di critica che lei menziona mi permettono di incontrare il Gesù significativo, in quanto questo processo di ritrovamento di Gesù non è semplicemente legato a criteri storici. Dico soltanto che, dopo un primo passo di priorità, costituito dalla critica letteraria, si deve compiere un secondo passo, utilizzando congiuntamente la critica letteraria e la critica storica, per compiere infine un terzo passo, che talvolta consiste nell'utilizzare unicamente la critica storica. Ma per lungo tempo critica letteraria e critica letterario-storica lavorano assieme, e solo alla fine si arriva agli avvenimenti. Ci si domanda allora: Che cosa è capitato? Perché Gesù non ha raccontato, per esempio, i suoi miracoli? Se li ha fatti, ma non li ha raccontati, si deve vedere se c'è qualche realtà soggiacente. Io penso quindi che il processo della fede si accordi tranquillamente con la critica letteraria e letterario-storica per ritrovare un Gesù significativo e poi ritornare di nuovo al Gesù di oggi. È un'andata-ritorno, una circolarità, come dice Kasper, una circolarità costante; e limitare o rendere la via unica è come se la si rendesse senza

uscita. Non dico tuttavia che si deve esagerare la critica storica dei criteri, perché questa è solo una parte di tutto l'apparato in movimento: dico però che essa dà un suo contributo, che talvolta ho visto esser preso troppo alla leggera, spesso perché i criteri vengono considerati troppo separatamente. Non bisogna tralasciare nessun criterio, nessun mezzo; e non bisogna separare in modo unilaterale i criteri e neppure separare la critica letteraria dalla critica storica, in quanto bisogna unire tutto questo per ritrovare un Gesù significativo, ma superato come intelligenza di sé attraverso la risurrezione. È difficile equilibrare questi elementi, però lavorando soltanto sull'istanza storica non c'è completezza. Bisogna per forza porre l'accento sull'istanza storica, ma questa non è per niente l'istanza fondamentale, in quanto ne è solo un aspetto. Nel corso di questo seminario si è già parlato dell'istanza filosofica, un altro relatore parlerà dell'istanza sociologica ed un altro ancora parlerà di quella psicologica: ogni istanza è pertanto un piccolo dipartimento, e nient'altro. Appunto per questo motivo non vorrei sopravvalutare l'aspetto dell'istanza storica, anche se penso che essa è in grado di portare qualche valido contributo.

L. SARTORI: In un'altra terminologia la sua obiezione forse si può esprimere così: la precomprensione di fede, ricondotta più genericamente ai criteri della simpatia nella precomprensione di uno storico, aiuta soltanto ad entrare dentro il significato, a capire i significati, oppure, all'interno di una criteriologia storica, è un aiuto per discernere ciò che effettivamente è avvenuto?

R. LATOURELLE: Direi che il credente è nella situazione ideale per capire il vangelo, così come non posso chiedere a un ateo di essere un uomo ideale per capire il pensiero di una filosofia positiva autentica, né posso attendermi da un soggetto completamente immorale o da un bandito che possa essere l'uomo migliore per capire che cos'è la santità. È il santo che capirà meglio che cos'è la santità. Per questo riaffermo che la posizione ideale per capire il vangelo, alla fine, è quella del credente, perché egli vede le cose dal di dentro.

G. RUGGIERI: Posso fare un esempio? I cristiani per alcuni anni non hanno capito che cos'è accaduto realmente nel marxismo, in quanto, per la loro precomprensione, si sono tagliati fuori dalla lettura di ciò che è accaduto, di ciò che ha significato per milioni di uomini il marxismo. Allora il problema è questo: dato che ognuno ha le sue precomprensioni, bisogna ricercare ciò che ci può unire, ciò che può costituire un tramite nell'esprimere la credibilità del proprio messaggio.

R. LATOURELLE: Penso che, per operare ciò, ci sono delle vie privilegiate, che dipendono da chi è il mio interlocutore. Se io parlo a dei marxisti, per i quali il significato della realtà è il progresso assoluto del mondo e dell'umanità, è certo che con essi anch'io parlerò del lavoro, della ricerca, della tecnica, del progresso, cercando di mostrare come tutto questo risponde agli obiettivi di Dio, al suo disegno. Di fatto, lo sappiano o no, anche i marxisti lavorano nella linea del disegno di Dio, che ha preso l'uomo come alleato del suo lavoro, senza però aver capito tutti i significati; c'è infatti una polivalenza di significati: i marxisti ne hanno visti alcuni, ma non ne hanno visto tutti gli aspetti. Io la penso allo stesso modo, perché il mio lavoro non è valido a causa della mia intenzione meritoria per il cielo; il mio lavoro ha un valore già prima della mia intenzione di compierlo, perché c'è il disegno oggettivo, autentico di Dio, che esiste prima di me ed io lavorando non faccio altro che dire il mio «sì», l'italiano, all'alleanza di Dio con l'uomo nella creazione. Quindi fin qui camminiamo insieme: anche se i marxisti, al contrario di me, non se ne rendono conto, il nostro lavoro è lo stesso e risponde fino a un certo momento al disegno di Dio. Però i cristiani fino a un certo momento non hanno capito nemmeno che il lavoro era qualcosa di più che un'occasione per andare in cielo. Se lei consulta il *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vedrà che in esso tutte le realtà umane e terrestri sono completamente assenti: niente lavoro, niente maternità, niente sesso, niente femminilità, niente di tutto questo: sembra che non esista alcuna delle realtà terrene. È su questa realtà terrena che il marxismo fa il suo discorso, un discorso del quale i cristiani in passato hanno invece capito ben poco. Credo però che ora anche i cristiani

abbiano capito ciò che di questo discorso è perfettamente valido. Hanno però anche capito che, facendo del progresso indefesso dell'umanità l'assoluto, si rende Dio questo progresso, e che a questo punto evidentemente non possono essere più d'accordo con i marxisti. Per un buon tratto di strada il cristiano può camminare tranquillamente in sintonia con il marxista; ad un certo punto però deve rendersi conto che ci sono altri significati, altre dimensioni del lavoro che il marxista non ha recepito.

G. GHIBERTI: Lei ha detto che il lavoro storico non è tutto nella teologia fondamentale. È possibile per un professore di teologia fondamentale, che ha la sua esperienza, mostrare nello statuto della teologia fondamentale quali sono le tappe che lei crede ancora necessarie dopo questo lavoro storico? Vorrei inoltre chiederle: qualora volesse fare, a proposito, un'esemplificazione di quel punto nevralgico che è la risurrezione di Gesù, eventualmente pensando a qualcuna delle presentazioni che in teologia fondamentale sono fatte su questo tema, che cosa la soddisfa e da dove si dovrebbe ancora partire per compiere un cammino ulteriore?

R. LATOURELLE: Questo è un bel problema perché è difficile. Penso che durante non so quanti anni, per l'apologetica tradizionale la risurrezione era, come si diceva, un fatto storico come tutti gli altri fatti storici. Si provava la risurrezione come si prova un altro fatto, senza capire che nella risurrezione c'è storia e metastoria, costituita dall'entrata di Gesù nella gloria. Quindi lo storico non è per niente del tutto autonomo in questo campo. Può fare delle cose, ma non può farne altre. Io penso che a proposito della risurrezione il contributo della storia è importante, ma non basta, perché, secondo me, a causa della natura senza precedenti dell'avvenimento, è necessario un procedimento storico strettamente teologico, storico-teologico, e non puramente storico. Che cosa può fare lo storico, dato che nessuno ha visto l'avvenimento? Dell'avvenimento abbiamo solo delle tracce, abbiamo dei segni, ma è a partire da queste tracce, da questi segni, che possono essere esplorati dallo storico, che la riflessione teologica, potrà dedurre la realtà della risurrezione come la sola spiegazione coerente di tutte queste tracce. Ma allora

che cosa farà lo storico per la risurrezione? Io penso che, per esempio, lo storico può costatare che dopo il fallimento assoluto, totale, radicale dell'impresa di Gesù che finisce come un bandito sulla croce, imprevedibilmente tutto ricomincia subito: è una cosa assolutamente incredibile, è un procedimento incomprensibile che continua attraverso i secoli. Questa è la prima cosa che si può costatare. Una seconda realtà è costituita dal fatto che la risurrezione entra subito nel mondo liturgico e catechetico, come si può costatare già nei primi inni, al pari della scoperta del sepolcro vuoto, attestata nel racconto antico di Marco e delle cristofanie attestate dagli apostoli. Nonostante tutto questo insisto nel dire che sul risorto non abbiamo quasi niente, non un solo dato veramente preciso: il Signore è risorto ed è apparso a Simone: era lui, noi l'abbiamo visto. Questa discrezione, che è formidabile per un avvenimento così grande, mi sembra un buon segno. Il risorto, dicono i testimoni, è vivo, l'abbiamo visto, è lo stesso. Nient'altro. E questa è la cosa essenziale. I tentativi del linguaggio, come tutti sappiamo, sono vacillanti: non sanno come esprimersi, se parlare di risurrezione o di esaltazione, di glorificazione, di apparizione, perché devono tradurre un avvenimento senza precedenti con un linguaggio non ancora scoperto e precisato. Ma un fatto è certo: il risorto è lo stesso del crocifisso di prima; non bisogna guardare in giro; basta guardare a ciò che ha fatto prima: è la stessa persona, non è cambiata. Ciò che ha fatto, l'ha fatto; ciò che ha detto, l'ha detto: tutto questo aveva già un senso, che però, attraverso la risurrezione, viene meglio capito. Perciò dico che il passato è superato come passato, è il passato, ma dopo questi avvenimenti è superato come intelligenza del passato. Un'altra realtà è costituita dalla conversione, che ha dell'incredibile, di Paolo, il quale da persecutore molto tenace di cristiani diventa un apostolo non meno tenace. La riflessione teologica, a partire da questi fatti, cerca di dare delle spiegazioni, perché questo è il suo compito, e conclude che essi trovano un'intellegibilità, un senso — come si dice oggi — un significato e una coerenza, se ammettono come vera la realtà della risurrezione attestata. Altrimenti tutto rimane enigmatico. Quindi per me, quando si parla di storia nei vangeli, bisogna introdurre delle distinzioni, parlando cioè di storia dei racconti dell'infanzia,

di storia della passione, di storia dei miracoli, di storia della risurrezione, ecc. Non si può mettere tutto sullo stesso livello. C'è storia e storia; bisogna distinguere bene, altrimenti siamo ingenui.

G.GHIBERTI: Ma la mia domanda, se mi è permesso intervenire ancora, partiva dalla seguente esperienza: fatto un ragionamento di questo genere, qualche insegnante di teologia fondamentale si sentiva press'a poco dire: «Una riflessione di tipo storico è utile, però è di gran lunga ancora insufficiente per il teologo fondamentale, perché di fronte alla risposta di fede che viene richiesta da un annuncio come quello pasquale, questo tipo di riflessione è ancora troppo lontano», e, a supporto di tale affermazione venivano portati i discorsi di Rahner, di Schillebeeckx, ecc. Le vorrei chiedere allora: lo statuto della teologia fondamentale fa dei passi ulteriori grazie a questa mediazione?

R. LATOURELLE: In passato, quando presentavo la risurrezione, presentavo sempre, anche in teologia fondamentale, la risurrezione come mistero di fede, perché è insoddisfacente presentare soltanto la realtà brutale del fatto. È ciò che è successo con la rivelazione: per anni e anni si è detto che rivelare significa togliere il velo e si sviluppava tutta la trattazione della fondamentale in questo modo. Io sono stato un contestatore e, se ho scritto, per esempio, un libretto intitolato *Teologia della Rivelazione*, è stato precisamente perché volevo dire che in teologia fondamentale non è possibile operare una riflessione veramente critica senza studiare la realtà che si critica. La penso allo stesso modo anche per quanto riguarda la risurrezione: la riflessione critica diventa storica e filosofica, se viene fatta indipendentemente dalla realtà totale presentata, e, anche se non siamo in terra puramente dogmatica, si finisce per fare della dogmatica. Io penso che al giorno d'oggi non si può non fare un po' di teologia dogmatica in teologia fondamentale, come non si possono non fare momenti di fondamentale in dogmatica. La dogmatica è talora costretta a fare del lavoro proprio della fondamentale, ma questo spesso è il suo lavoro: c'è infatti la tendenza a tenere troppo separate queste due cose. Se la realtà non è separata, perché separarla così?

Perché dire: il fatto della rivelazione, il mistero della rivelazione, il fatto della chiesa, il mistero della chiesa? Questo complica il nostro lavoro di presentazione, certo, ma penso che esso è assolutamente necessario, in quanto fa capire agli studenti che si sta studiando un aspetto di una totalità molto più grande. Questo è un approccio che mi sembra assai valido. Perciò attualmente non ho paura di fare della dogmatica in fondamentale, in quanto a dei momenti di dogmatica faccio seguire poi un momento critico.

G. GROPPA: Il mio problema è un po' diverso e consiste in questo: se si ammette seriamente che non esiste il fatto nudo ma solo «interpretato» (anche la fotografia è un'interpretazione del reale); inoltre se si ammette che le «precomprensioni» costituiscono un elemento fondamentale che condiziona ogni interpretazione di un fatto; se si ammette tutto questo, vien da chiedersi se lo storico, oggi, possa accontentarsi degli strumenti tradizionali della critica e della filologia per interpretare un fatto oppure debba ricorrere a nuovi strumenti, prendendoli a prestito, per esempio dalla psicologia del profondo? Infatti se oltre il mondo del conscio esiste pure quello dell'inconscio e del subconscio, dove operano razionalizzazioni e pseudomotivazioni, occorre tener conto anche di queste nell'interpretazione di un fatto, e non solo del «progetto» e delle opzioni coscienti. Inoltre se il complesso di Edipo fosse una realtà strutturale della persona (e non solo un fenomeno patologico), quindi tale da influire all'interno di ogni rapporto umano, si potrebbe pensare ad una sua presenza non solo nel santo cristiano ma anche nel Cristo, pur ammettendo che in lui ebbe certamente una soluzione non nevrotica. Ora, supposta questa ipotesi, a quali nuovi strumenti dovrebbe ricorrere lo storico per arrivare ad una interpretazione di ciò che la comunità primitiva ci ha trasmesso?

R. LATOURELLE: Confesso che ciò che ho detto, ad esempio sul progetto, evidentemente era piuttosto stilizzato. Avrei infatti dovuto tener conto di certe sfumature che non ho affrontato per niente, perché ho preferito prendere dei casi talmente ben delineati da apparire assai chiari, anche se non risolvono l'oscurità di cui lei parla. Certo, per considerare il

suo esempio, il caso del «complesso del padre» può esistere nel subconscio, però nella presentazione di Dio che viene fatta da Cristo, il salto è altamente qualitativo: è così grande l'amore di Dio per gli uomini, è una cosa talmente incredibile, che a mala pena può sussistere il paragone con i nostri amori umani e con i nostri complessi umani. La differenza qualitativa è veramente enorme. Io dico spesso agli studenti: poveri noi, pensiamo di capire l'amore di Dio, che è così potente ed onnipotente, che ha permesso agli uomini di dire di no a Dio, senza far niente per impedirlo; l'amore di Dio ha anzi fatto soltanto una cosa: ha voluto essere disarmato e ha mostrato un amore ancora più grande per colui che l'ha ferito. Quando si arriva a questo punto, si è veramente di fronte ad un salto qualitativo. L'amore di Dio è un amore che supera ogni limite: come si fa a capire che l'amore possa rispondere alla morte restando fedele, anzi rispondendo con un amore ancora più grande, con una fedeltà più grande? L'amore di Dio è disarmato di fronte alla morte che proviene dagli uomini. È un tipo di amore che ci lascia completamente sbalorditi, che non ci fa capire più niente, perché si tratta dell'amore di Dio. Concludo dicendo che il problema sollevato oggi da Groppo, e anche da Ghiberti, è anche il problema, penso, di come strutturare la teologia fondamentale. Io ritengo che si debba pensare ad una sua completa ristrutturazione...

L. SARTORI: Per questo all'inizio dell'incontro avevo proposto di dare della teologia fondamentale una definizione provvisoria; ma alla fine del convegno, eventualmente nella tavola rotonda, dovremmo trarre anche qualche conclusione. In che misura l'istanza storica, quella filosofica e quella delle altre scienze devono entrare nella teologia fondamentale? Il teologo fondamentale deve recepire soltanto o deve anche, creativamente, fare qualcosa riguardo all'istanza storica?

R. LATOURELLE: Come diceva, ad esempio, anche G. Ruggieri, alla fine bisogna ricercare un'antropologia filosofica. Per me questo è un settore molto importante. Io penso che prima di parlare di Dio, di Cristo-Dio, ci sia una tappa molto più importante: questo Gesù di Nazaret, che per quanto riguarda il suo messaggio io posso ritrovare completamente, ha

veramente un senso profondo e più alto di quanto si può immaginare per decifrare dentro di me i miei problemi, per esempio il mio lavoro, la mia ricerca scientifica, la tecnica, la teologia, la morte, la sofferenza, tutto, tutto. È una lunga riflessione antropologica che ci obbliga a dire che questo messaggio di Gesù ha un senso, è così sensato da far sorgere la domanda: chi è? È però azzardato mostrare subito chi è Gesù attraverso delle prove. Secondo me, nel fondo della mente ci deve essere quindi un passo filosofico, un passo storico, ma anche, per esempio, un passo di stile antropologico, che cerca di mostrare che il messaggio di Cristo è tanto sensato, tanto intellegibile per i nostri problemi di poveri uomini, che una intellegibilità più profonda non è possibile trovarla. Quando la gente ha capito questo, si può ampliare il discorso su chi sia questa persona. Io penso che, per convertire una persona in più, abbiamo corso troppo, bruciando delle tappe.

III

TEOLOGIA FONDAMENTALE E SOCIOLOGIA. NECESSITÀ E DIFFICOLTÀ DEL CONFRONTO

GIANNI AMBROSIO

Introduzione

La recente vicenda della teologia fondamentale può apparire paradossale: giudicata obsoleta quando ancora portava il nome di 'apologetica', essa ritorna alla ribalta teologica quale componente 'fondamentale' di ogni discorso teologico teso a legittimare la figura del sapere teologico in rapporto alle istanze e alle sfide della moderna socio-cultura. Un ritorno prepotente, dunque, in quanto l'attuale riflessione teologica, volendo scongiurare il periodo di emarginazione e di ghettizzazione, non può disattendere l'interesse specifico della fondamentale che è di rendere ragione, pubblicamente e coerentemente, del sistema simbolico cristiano nell'attuale realtà socio-culturale.

È ovvio che non è sufficiente per la fondamentale ritornare alla ribalta teologica con un nome nuovo e con una nuova immagine di sé per assicurarsi una sopravvivenza pacifica. Alla sicura morte dell'obsoleta apologetica potrebbe succedere una lenta agonia della nuova fondamentale se, nel frattempo, non si provvede a focalizzare e precisare l'identità, i metodi, gli interessi tematici di questa importante disciplina teologica.

Gli sviluppi più recenti della fondamentale attestano tale preoccupazione: evidenziano pure l'identità sempre precaria di una disciplina che, in quanto 'disciplina di frontiera',¹ non

¹ Arduso F., *Teologia Fondamentale*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. I, Torino 1977, p. 182; Latourelle R., *Nuova immagine della fondamentale*,

può costituirsi né per se stessa né con le sue sole risorse. Un duplice movimento è infatti alla base del configurarsi della fondamentale: un movimento intrinseco, caratterizzante ogni progetto teologico, verso la 'verità' assoluta e incondizionata; un movimento estrinseco, più specifico per la fondamentale anche se non ricusabile interamente neppure dalla teologia dogmatico-speculativa,² verso la 'verità', parzialmente condivisa e partecipata, della socio-cultura di una determinata epoca e di una determinata società.³

La fondamentale, volendo rispondere alle esigenze identiche e mutevoli dello spirito umano, non può dimenticare l'affermazione della *Dei Verbum*: l'automanifestazione di Dio («intima ... tam de Deo quam de hominis salute veritas») è «nostrae salutis causa».⁴

Se la fondamentale non può costituirsi in disciplina teologica in modo categorematico, essa dovrà alimentarsi nel e attraverso il costante rapporto con le altre discipline teologiche e con le scienze elaborate e rinnovate dallo spirito umano. Sotto questo profilo è evidente la necessità del dialogo con quella particolare branca delle scienze umane che va sotto il nome di sociologia, in quanto la conoscenza dell'attuale realtà socio-culturale è d'obbligo per coglierne gli interrogativi e fornirvi risposte pertinenti.

Nel momento in cui la teologia fondamentale sollecita e instaura questo necessario dialogo, il problema della sua identità precaria si acuisce. Infatti fra teologia e sociologia regna uno stato di belligeranza solo parzialmente sopita. La

in Latourelle R.-O' Collins G. (edd.), *Problemi e prospettive di Teologia fondamentale*, Brescia 1980 p. 59.

² Si vedano le pertinenti osservazioni circa il rapporto delle tre «distinte eppure connesse discipline entro la teologia: teologia fondamentale, sistematica e pratica» in Tracy D., *Necessità e insufficienza della teologia fondamentale*, in Latourelle R., - O' Collins G., o.c., p. 41-58.

³ «L'intelligenza della fede si incrementa traendo frutto dal confronto con le difficoltà che il processo storico della sapienza umana via via eleva nei suoi confronti»: Angelini G. - Colombo G. - Sequeri P.A., *Teologia ermeneutica e teoria* (II), in «Teologia» 2 (1976), pp. 125-126. Per la fondamentale, dato il suo carattere 'sociale' e 'pubblico', non si tratta solo di confronto con la socio-cultura, ma anche di parziale co-significazione fra 'emittente' e 'ricevente', senza la quale non si instaura un autentico 'campano comunicativo'.

⁴ *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione*, n. 2 e 11: *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, Bologna 1976, n. 873 e 890.

possibilità di un rapporto pacifico è oggi scontata, ma il rapporto dialogico è troppo recente ed ancora troppo settoriale per essere correttamente sistematizzato. Inoltre la sociologia, non foss'altro che per la sua giovinezza, è terribilmente incerta sui propri mezzi e sui propri obiettivi. Si pensi al problema epistemologico fissatosi nell'alternativa diltheyana 'spiegare/comprendere' (l'*Erklären* e il *Verstehen*) e personalizzato drammaticamente nello scontro Durkheim-Weber; si pensi all'alternativa fra scienza dei 'fatti sociali' e scienza delle 'azioni sociali' e, conseguentemente, all'esplicazione in termini causali o motivazionali; si pensi infine alle diverse tradizioni d'intervento nel sociale tra teorie riformatrici e ricerche empiriche, che sottintendono ben diversa ispirazione ideologica. Non si può ignorare la caustica affermazione di R. Aron: «La sociologia pare essere caratterizzata da una perpetua ricerca di se stessa. Su un punto — e forse su uno solo — tutti i sociologi sono d'accordo: la difficoltà di definire la sociologia».⁵

Eppure, nonostante queste difficoltà, la teologia fondamentale non può prescindere dal dialogo con la 'nuova scienza', poiché questa è appunto «una risposta intellettuale alla particolare crisi della moderna società occidentale»⁶ ed è da considerarsi come «una tra le forme di coscienza che le società moderne prendono di se stesse».⁷

La convinzione di tale necessità induce a tentare collegamenti fra alcuni recenti tentativi della teoria sociologica e la riflessione teologico-fondamentale. In particolare si vogliono cogliere alcune 'sfide' provenienti dalla sociologia della conoscenza, dalla nuova teoria critica e dalla sociologia della religione.

L'identità precaria della fondamentale e la perpetua auto-ricerca della sociologia rendono scontato il carattere esemplificativo ed esplorativo del lavoro ed esigono una previa valutazione storica del rapporto fra teologia e sociologia al fine di derivare alcuni principi su cui impostare ed attuare un corretto dialogo fra queste discipline.

⁵ Aron R., *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris 1962, p. 12.

⁶ Berger P.L. - Berger B., *Sociologia. La dimensione sociale della vita quotidiana*, Bologna 1977, p. 29.

⁷ Akoun A., *La sociologia*, in Chatelet F. (ed.), *Storia della filosofia. La filosofia delle scienze sociali*, vol. VII, Milano 1977, p. 75.

1. Panorama storico del rapporto teologia-sociologia

1.1. Il rapporto teologia-sociologia può essere schematicamente caratterizzato in tre significative tappe: il tempo della collisione causa la 'madre abusiva' e la 'figlia folle'; il tempo della coesistenza, con collusione e concordismo, dovuta alla 'figlia prodiga' e alla 'madre pentita'; il tempo infine del dialogo nella ricerca di una coerenza attenta alla rispettiva gravitazione e ai rispettivi interessi.⁸

a) La prima tappa si caratterizza per l'aspra polemica dovuta alla pretesa concorrenzialità delle due discipline. La sociologia, nel momento in cui prende il volo come scienza laica, vuole aggiudicarsi competenze che invadono l'ambito preteso dalla teologia: come in un conflitto generazionale, essa contesta la teologia ponendosi come nuova religione, naturalmente anti-teologica e, alla fin fine, anti-cristiana. Questo non vale solo per la posizione tardiva e patetica di A. Comte che vagheggiava, per motivi non propriamente inerenti alla sua originaria riflessione, un trionfo dei sociologi quali nuova casta sacerdotale della nuova era positiva; vale anche, come aspirazione di fondo, per tutta la riflessione sociologica che fa proprio l'obiettivo illuministico di liberare il mondo dalla magia dissolvendo i miti e sostituendo l'immaginazione con la scienza.⁹ La nuova scienza infatti, di fronte alla necessità di riordinare e ricostruire la società dopo i traumi della rivoluzione francese e della rivoluzione industriale, vuole fornire gli elementi per attuare l'inverarsi storico del consenso sociale. Quindi non una scienza che si esaurisca in un puro fatto conoscitivo, ma lo strumento per la riduzione e il dominio della diffusa anarchia scientifica e sociale dell'epoca.

⁸ Cf. Desroche H., *Sociologies religieuses*, Paris 1968, pp. 178-220; Kaufmann F.-X., *Sociologia e teologia. Rapporti e conflitti*, Brescia 1974, specialm. i cc. 1 e 2; Aa. Vv., *Teologia filosofia scienze umane*, Brescia 1976, specialm. pp. 61-71; Giurati P., *Teologia e sociologia al XX Conv. Triveneto*, in *StPat* 3 (1972), pp. 670-696; Aa.Vv., *Sociología de la religión y teología. Estudio bibliográfico*, 2 voll., Madrid 1975 e 1978.

⁹ Cf. Horkheimer M. - Adorno Th.W., *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1974, p. 11. Sulla morale scientifica e sulla religione positivista di Comte, cf. Aron R., *Les grandes étapes de la pensée sociologique*, Paris 1967, pp. 79-124 e specialm. pp. 115-124; Ferrarotti F., *Il pensiero sociologico da Auguste Comte a Max Horkheimer*, Milano 1974, pp. 33-58.

Questa duplice aspirazione, che conferisce alla sociologia quell'oscillazione e quell'ambiguità tra scientificità ed emancipazione, tra 'scienza' e 'coscienza', non poteva non generare aspri conflitti con la teologia.

D'altronde la teologia, di fronte ai nuovi indirizzi filosofici come pure di fronte alle trasformazioni sociali, sceglie la via della «restaurazione»,¹⁰ offrendo così scopertamente il fianco alla critica contro i cosiddetti residui metafisici e teologici che impediscono la 'modernità'. Lo scontro non poteva che essere frontale per lo sfociare delle due discipline sul terreno del dogmatismo: la sociologia si concepisce come chiave unica del destino dell'umanità, trasformandosi in religione laica «dogmatica e intollerante»;¹¹ la teologia continua a concepirsi come 'scientia scientiarum' con competenza universale in questioni generali come di dettaglio, persuasa di essere un sistema indipendente dalla contingenza storica e dalle costellazioni socio-culturali.¹²

b) La seconda tappa si caratterizza per una progressiva coesistenza pacifica, superando in tal modo i pregiudizi polemici.

A partire dall'inizio del secolo, la teologia si converte ai metodi o a certi modi di approccio proposti dalle scienze ateologiche. Così nell'ambito dell'esegesi, prima evangelica e poi cattolica, si impone progressivamente una recezione pratica dei metodi della sociologia del sapere: la chiarificazione del fondo culturale è ritenuta indispensabile per l'intelligenza dei testi biblici. Così nella storia della chiesa diventa normale riconoscere l'esistenza di connessioni fra vita ecclesiale e condizioni sociali ad essa contemporanee. Anche l'apologetica è pronta a sfruttare per ragionamenti propri il materiale proveniente dal patrimonio sociologico.¹³ Più diffusamente la recezione di metodi, prospettive e categorie sociologiche avviene nell'etica sociale e nella teologia pratica. Anche se tale recezione si attua in modo eclettico, senza tematizzazione e con chiaro intento concordi-

¹⁰ Cf. Angelini G., *La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, o.c., vol. III, p. 586.

¹¹ Cf. Ferrarotti F., o.c., p. 121.

¹² Cf. Nolte J., *Dogma in Geschichte*, Freiburg i.B. 1971, p. 108.

¹³ Cf. Kaufmann F.-X., *Sociologia e teologia. Rapporti e conflitti*, o.c., pp. 11-13.

stico in conformità al modello ancillare sempre caro alla teologia, è però innegabile che essa ha permesso di superare quell'ostilità pregiudiziale della fase precedente.

Anche la sociologia, abbandonando il suo 'sociologismo' a pretesa universale di verità, supera l'ostilità pregiudiziale. Staccandosi dalla filosofia e dalla storia, avverte in misura minore il bisogno di una comprensione teoretica globale di ogni realtà sociale. Anzi progressivamente si fa strada l'idea che più la scienza sociologica libera le sue osservazioni da qualsiasi gruppo di valori, più otterrà risultati scientifici ancorati saldamente alla realtà. È l'avvio verso quella 'sociologia del rispecchiamento' che, concentrandosi su studi di dettaglio rispondenti all'esigenza della quantificazione, si limita all'analisi dei singoli fatti atomizzati senza alcuna pretesa valutativa del loro significato all'interno della teoria sociologica.

c) La terza tappa si caratterizza per l'esigenza del dialogo e del confronto: la teologia ricerca la sociologia come interlocutrice per instaurare un rapporto permenente tra il messaggio cristiano e la condizione umana nel mondo contemporaneo.¹⁴

Alla base di questo dialogo, più ricercato che attuato, vi sono alcune acquisizioni di capitale importanza per la riflessione teologica.

In primo luogo vi è senz'altro l'acquisizione della 'storicità' del sapere teologico: l'operazione conoscitiva della teologia non è attuabile in un empirico immobile, astratto, innocente. Come per le altre imprese conoscitive, ogni presunzione di essere «al di sopra» e «al di fuori» deve essere abbandonata: anche il «sapere della fede» inerisce nel processo storico e sociale.

In secondo luogo vi è la presa di coscienza del fenomeno della secolarizzazione. Al di là della difficile caratterizzazione di tale fenomeno, la riflessione teologica si rende conto che non si può prescindere dall'attuale differenziazione strutturale e funzionale della società e dalla concomitante emancipazione della soggettività: ignorare i processi di

¹⁴ D'altronde la problematicità della realtà odierna spinge i sociologi della religione al dialogo con la teologia nella consapevolezza dell'importanza della religione per la comprensione della situazione moderna.

pluralizzazione delle concezioni del mondo e dell'autonomizzazione dei riferimenti religiosi entro il contesto globale di vita, significa mettere in gioco non solo il significato della teologia come discorso religioso riflesso, ma anche, in qualche modo, il significato del cristianesimo stesso, causa l'intima connessione dei fenomeni della coscienza storica e di quella ermeneutica.

Queste acquisizioni interpellano e coinvolgono l'evoluzione della teologia fondamentale. Essa, se deve «rendere ragione del cristianesimo di fronte alle esigenze dello spirito umano» evolvendo il canone dei suoi temi e il suo metodo «in funzione dell' 'humus' storico dello spirito»,¹⁵ non potrà svolgere questa funzione a un livello di credibilità puramente razionale e dimostrativa del fatto della rivelazione cristiana. In un contesto secolarizzato-pluralistico, sarà necessario riflettere sulle condizioni presenti dell' 'homo religiosus', sul cosmo di interpretazioni dei rapporti tra Dio-uomo-mondo, sulle condizioni presenti della chiesa e sugli effetti manifesti e latenti della sua attività normativa. Voler essere oggi studio metodico e sistematico dei fondamenti della fede, significa riconoscere che la fede è dono di Dio, ma anche atto umano, anzi l'atto umano fondamentale che imprime un'orientamento di fondo all'esistenza.

È quindi necessario per la fondamentale, per essere fedele al suo compito in questo specifico contesto socio-culturale, riprendere come oggetto della propria riflessione il problema della natura della fede, della sua ragionevolezza, della sua capacità di interpellare gli uomini del nostro tempo. Il problema della natura della rivelazione, della sua credibilità, della sua interpretazione e del suo senso ridiventa infatti particolarmente acuto in un contesto culturale che, attuando una «svolta antropologica» universale e radicale, con un tasso d'accelerazione crescente con l'avvicinarsi ai nostri giorni, causa quel processo di destrutturazione/ristrutturazione che chiamiamo appunto secolarizzazione.

Da qui l'esigenza del dialogo e del confronto del 'sapere della fede' con i 'sapere' umani: infatti «oggi non è più questione di controbattere innanzitutto e per principio degli

¹⁵ Geffré C., *Compiti antichi e nuovi della teologia fondamentale*, Conc(I) 5 (1969), fasc. 6, p. 25.

errori, bensì di creare delle premesse utili, di trovare dei varchi di accesso, di ascoltare, di chiedere a propria volta, cercando così di scoprire una risposta a questi interrogativi». ¹⁶

1.2. Queste annotazioni sintetiche sui rapporti fra teologia e sociologia consentono di ricavare alcune conclusioni che, se pur generali ed espresse in negativo, sono basilari per un corretto prosieguo del confronto tra le due discipline.

In primo luogo, è necessario l'abbandono di un presupposto diffuso: che la sociologia e la stessa teologia fondamentale ¹⁷ possano considerarsi come discipline unificate operanti ciascuna secondo principi definiti, per cui si possano studiare le loro mutue relazioni in modo astratto secondo i rispettivi principi formali. Per quanto concerne la sociologia, sempre più chiaramente emerge la diversificazione e la differenziazione dei diversi campi di interesse del sapere sociologico che tendono, per forzatura specialistica, a costituirsi in sociologie speciali, con forme e linguaggi propri. Questa dispersione del sapere sociologico rende più complesso il dialogo. Per questo è valido il suggerimento di G. Baum: i teologi «devono... informarsi sulle varie tendenze e sulle controversie significative della sociologia per poi decidere, secondo i principi della loro comprensione teologica del mondo umano, con quale specie di sociologia convenga dialogare». ¹⁸

Occorre poi, in secondo luogo, diffidare di ogni sincretismo precipitoso ed acritico. La teologia più sensibile alle stimolazioni pratico-pastorali sente ovviamente il bisogno di recuperare il tempo perduto a causa del suo protratto 'no' pregiudiziale e rigido nei confronti della socio-cultura moderna. L'urgenza del superamento della frattura fra intelligenza cattolica e realtà attuale deve essere accolta come problema fondamentale per la riflessione teologica, ma deve pure essere valutata con consapevolezza critica, pena lo scadimen-

¹⁶ Fries H., *Dall'apologetica alla teologia fondamentale*, ivi, p. 76.

¹⁷ Si preferisce parlare di «teologie fondamentali» più che di «teologia fondamentale»; cf. Tracy D., o.c., pp. 43-44 e 50; cf. pure la conclusione dell'indagine di Cahill J., *Una teologia fondamentale per il nostro tempo*, Conc(I) 5 (1969), fasc. 6, p. 115: «dopo aver esaminato circa trentadue testi di teologia fondamentale ho potuto constatare che non esiste alcun consenso generale circa la natura e la proprietà di una teologia cosiddetta fondamentale».

¹⁸ Baum G., *Sociologia e teologia*, Conc(I) 10 (1974), fasc. 1, p. 58.

to nella relatività storico-situazionale. Il teologo quindi non dovrà dimenticare che «le conclusioni della riflessione sociologica attuale consistono nella proposta di paradigmi, senza troppa velleità di definitività, senza capacità di copertura di tutto il materiale empirico che si viene accumulando in misura crescente».¹⁹

Infine occorre non dimenticare che le questioni epistemologiche e filosofiche sollevate dal rapporto teologia-sociologia sono aperte e problematiche. Per questo comportano un particolare campo di riflessione, ancora in gran parte inesplorato sia sotto il profilo teoretico che metodologico. Ciò però non comporta, pena il rifugiarsi in un'ideologia metodologica di tipo neokantiano, il rifiuto del confronto, poiché l'incertezza su molte questioni epistemologiche nulla toglie alla consapevolezza dell'utilità e della necessità della collaborazione: probabilmente proprio il confronto su argomenti specifici potrà servire a superare le difficoltà di teorizzazione sistematica.

Tenendo presente queste conclusioni, vogliamo ora abbozzare alcune provocazioni che provengono alla teologia fondamentale nel suo rapportarsi ad alcuni ambiti del sapere sociologico.

2. La teologia fondamentale e le sfide della sociologia

2.1. La sfida della sociologia della conoscenza

La sociologia della conoscenza, che ha superato lo stadio della pura critica ideologica, si prefigge come compito fondamentale quello di individuare le connessioni esistenti fra la struttura, la costituzione, le condizioni sociali, la situazione storica di un soggetto individuale o collettivo e quegli elementi culturali a predominante contenuto cognitivo. Occupandosi del fondamento sociale delle idee, essa è interessata al modo in cui varie classi di fattori sociali fanno sì che, dalla distesa infinita, in senso intensivo ed estensivo, dei fenomeni suscettibili di rientrare nell'esperienza umana.

¹⁹ Demarchi F., *Sociologia e teologia*, in Aa.Vv., *Teologia filosofia scienze umane*, o.c., p. 61.

alcuni e non altri emergano e siano 'presi' come oggetto di conoscenza. La sociologia della conoscenza mira dunque ad individuare gli interessi, materiali o meno, e i valori che presiedono nell'operare la selezione, nell'acquisizione essenziale che un 'significato' umanamente comprensibile è sempre legato ai presupposti dello sfondo culturale.²⁰

Questo particolare campo della sociologia è di grande importanza per la comprensione dello sviluppo dottrinale della teologia ed interessa direttamente la fondamentale.

Nessun teologo troverà fuori posto applicare alle problematiche teologiche del passato quella «compositio loci» che la sociologia della conoscenza ha sviluppato in termini di riflessione sul condizionamento molteplice posto dall'ambiente sociale in cui è nata ed è cresciuta una determinata dottrina: ambiente che può condizionare la gamma degli sviluppi e delle divergenze di pensiero più che una presunta logica deduttiva conforme a principi univoci. Le variazioni delle dottrine teologiche potranno essere considerate come sviluppi di idee, ma non si dovrà trascurare il necessario legame con la realtà socio-culturale che genera o condiziona o favorisce questo o quello sviluppo. Il problema quindi della verità, irrinunciabile per la teologia, dovrà essere affrontato e risolto all'interno dell'esperienza della fede, ma non senza un confronto con la socio-cultura dinamica e mutevole.

È ovvio che la teologia debba puntare sulla verità e di essa non possa dare un significato provvisorio. La sociologia della conoscenza ricorda però alla teologia che la verità non può essere tramandata di generazione in generazione con combinazione fissa di parole, proprio perché un 'significato' comprensibile è sempre legato ai presupposti dello sfondo culturale.

Di conseguenza la fedeltà a un linguaggio irrigidito rischia di rendere precaria quella funzione di costituzione sociale di significati che è compito centrale della teologia fondamentale. Essa non dovrà dunque limitarsi ad elaborare la molteplicità di quanto è tramandato facendone una sintesi intelligente ed aggiornata; dovrà pure riproporre l'interrogativo circa

²⁰ La bibliografia è vastissima: cf. Aa.Vv., *Bibliographie de la sociologie de la connaissance*, in CISoc 32 (1962), con più di 800 titoli; fra i tentativi più recenti e più significativi, cf. Berger P.L. - Luckmann Th., *La realtà come costruzione sociale*, Bologna 1969.

le connessioni tra i contenuti dottrinali, le loro espressioni simboliche nel linguaggio e l'attuale esperienza storico-concreta. Conseguentemente il problema della verità di un enunciato teologico diventa anche il problema della validità-senso di tale enunciato per l'oggi.²¹

Il ripensamento della fondamentale è radicale. La rivelazione divina non può più essere considerata, come nell'apologetica classica, come un concetto aprioristico e formale. La rivelazione è parola-evento, ed in essa è implicata tutta la realtà sottesa all'Antico e al Nuovo Testamento: Dio si rivela nella storia della salvezza e in Gesù Cristo.²²

Per questo all'ermeneutica della tradizione, sempre necessaria, occorre aggiungere un'ermeneutica dell'esperienza odierna: così ciò che nell'interpretazione ecclesiale viene dato e attestato a proposito di Gesù di Nazaret, deve essere riferito alle esperienze quotidiane odierne, se si vuole tentare un discorso che abbia un «senso» intelligibile per il contesto odierno. Senza tale riferimento, viene a mancare la condizione per potervisi inserire mediante e nella fede.

Questa esigenza dell'ermeneutica dell'esperienza odierna si precisa su un versante significativo della socio-cultura contemporanea: è la cosiddetta «sfida umanista» che a più titoli interpella la fondamentale.

Se è vero che il problema del «senso» di un enunciato teologico non può prescindere dal riferimento all'esperienza degli uomini di oggi, non si potrà allora dimenticare che tale esperienza è oggi tematizzata attraverso concetti desunti dalla sfera dell'odierna vita politico-sociale. Di conseguenza la teologia fondamentale deve considerare il rapporto fra valori umani e valori cristiani, riprendendo l'antica questione

²¹ La sociologia della conoscenza ricorda che ogni sistema cognitivo deve affrontare il problema della conservazione della propria identità e, conseguentemente, il problema della comunicazione alla società degli uomini che dovranno poi sostenerlo: il valore di «verità» di una proposizione è inscindibile dal valore del suo «senso». «La fede come contenuto di fede (*fides quae creditur*) può sopravvivere nel tempo soltanto in quanto sia creduta da uomini individuabili e da questi trasmessa ad altri uomini. L'assimilazione soggettiva (*fides qua creditur*) — vista nel tempo — è quindi per un verso conseguenza e per un altro condizione dell'esistenza di contenuti di fede oggettivi»: Kaufmann F.-X., *Sociologia e teologia. Rapporti e conflitti*, o.c., p. 62.

²² «Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se conexas»: *Dei Verbum*, n. 2: *Enchiridion Vaticanum*, o.c., n. 873.

del rapporto fra l'umano e il soprannaturale in una prospettiva nuova e presumibilmente più corretta, in quanto lontana dal concetto di 'natura' e di 'uomo' e più aderente alla storia che coglie la singolarità di Cristo che caratterizza Gesù di Nazaret di fronte a Dio e agli uomini. Si tratta di riscoprire e riproporre l'originalità del cristianesimo — il senso del riferirsi a Gesù Cristo considerato nella sua singolarità e che si definisce precisamente nel suo rapporto con Dio e con gli uomini, il senso dunque della fede e della sua credibilità-significatività — di fronte ad un uomo che si ritiene giunto a maturità, che considera di capitale importanza la vita politico-sociale, che ha assunto e integrato numerosi valori promossi nella nostra cultura da profeti e santi e che ora egli rilegge e riformula in una versione 'secolarizzata'.

In particolare il riferimento all'esperienza odierna come condizione per una comunicazione intelligibile impone alla teologia fondamentale un duplice impegno:

a) A livello del 'senso della salvezza', sia nella continuità/discontinuità fra storia ed escatologia (discontinuità che non è fuga dal mondo né altra mondanità), sia nel nesso fra escatologia individuale e storico-sociale (non solo nascosta o annunciata o promessa, ma realizzantesi anche visibilmente, se pur frammentariamente, nel tessuto della storia umana, nel cuore cioè degli uomini nonché nelle strutture sociali).

b) A livello del 'senso della vocazione-chiamata dell'uomo' a diventare figlio — maggiorenni — del Padre. È il tema dell'uomo a immagine di Dio che dev'essere approfondito per dare senso all'esistenza umana in tutti i suoi aspetti: costituisce infatti un tratto essenziale della visione e della speranza cristiana capace di diventare in ogni creatura una forza ed una promessa dinamica.

2.2. La sfida antimetafisica della nuova teoria critica

Più direttamente legata agli ambienti accademici, questa sfida interessa la teologia nella misura in cui essa rischia di essere considerata come pura ideologia.

Le scienze umane, così come sono concepite dalla nuova teoria critica, ma anche dallo strutturalismo e dall' 'anti-

umanesimo' di Althusser,²³ vogliono superare ogni pensiero filosofico mettendolo scientificamente in questione. Il termine 'scientifico' significa basato sulle scienze umane, cioè sullo studio dei differenti processi di produzione della realtà sociale nel suo insieme. In tal modo ogni tentativo di porre questioni al di fuori di quelle ritenute scientifiche è da rifiutarsi categoricamente.

Per la teologia fondamentale si apre un nuovo capitolo. È infatti in gioco la capacità della persona umana di dare 'senso' alla vita.²⁴ Non è più sufficiente mostrare che la fede in Dio e la fede nell'uomo non si oppongono né che la fede in Dio favorisce un umanesimo più autentico. La sfida è ben più radicale, poiché il primato della prassi risolve consapevolmente ogni sapere che non sia saper-fare in un presunto sapere, appunto ideologico.

La teologia non può restare inerte ed il dialogo, anche se difficile, dovrà essere intrapreso.²⁵ La difficoltà è evidente: la teologia deve giustificare la sua validità valutativa di fronte a teorie che rifiutano ogni progetto positivo circa l'uomo e la società, in quanto ciò che per esse vale, non è l'attualizzazione di un ideale, ma la realtà fattualmente data, da analizzarsi in profondità per rivolgerle poi una contraddizione critica. Pure evidente è la necessità del dialogo: la teologia non può rassegnarsi a essere ridotta a ideologia: la rivelazione è più che un determinato punto di vista sulla realtà, è appello eterno a un 'più' e a un 'non ancora'.

²³ Si veda la «scuola di Francoforte» (in particolare J. Habermas) e lo strutturalismo francese (C. Lévi-Strauss, J. Lacan, L. Althusser).

²⁴ Si ricordi la diagnosi di M. Weber sul male del tempo: «L'uomo civilizzato, collocato nel movimento di una civiltà che si arricchisce di pensieri, di conoscenze e di problemi, può sentirsi stanco della vita e al tempo stesso inappagato da essa. [...] Perciò ai suoi occhi la morte è un fatto privo di senso. E non avendo senso la morte, non ha più un senso la vita del civilizzato poiché, venendo meno ogni significato al suo carattere progressivo, la vita stessa diventa un fatto privo di significato»: da Weber M., *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, cit. da Akoun A., o.c., p. 82.

²⁵ Gli episodi più significativi della teologia contemporanea evidenziano tale consapevolezza. Non sarebbe arduo leggere in tale prospettiva la teologia della speranza, la teologia politica e i più recenti dibattiti di metodologia teologica. Gli esiti a volte insufficienti, a volte riduzionistici di questi episodi, che non risolvono adeguatamente il problema della pensabilità della rivelazione in conformità alla sua intrinseca verità, sottolineano maggiormente l'urgenza e la necessità di istituire un dialogo più critico e non un pregiudiziale rifiuto.

La teologia fondamentale dovrà, con argomentazione teologica, assumere il primato della prassi e verificare in concreto se tale assunzione non sia cristianamente irricepibile. Dovrà inoltre verificare se nella sua ricerca storica e nella sua riflessione attualizzatrice non trascuri troppo facilmente di essere auto-coscienza critica di una prassi storica in nome di una eccessiva idealizzazione della storia. In altri termini, la teologia fondamentale deve seriamente valutare se l'ortoprassi non sia componente essenziale del processo ermeneutico.

Posto che il dialogo non è mai a senso unico, la teologia può favorire un salutare ripensamento critico della stessa teoria critica. Se il circolo ermeneutico della teologia dovrà giustificarsi di fronte alla teoria critica, nel senso che non è possibile prescindere dall'accusa di astrazione metodica dai fattori contingenti presenti nel contesto della tradizione, è pure necessario che la teoria critica giustifichi il suo implicito circolo ermeneutico. Anche se i teorici critici ricusano di formalizzare la loro teoria il cui contenuto sarebbe solo il risultato di una situazione storico-concreta, è lecito, se non doveroso, chiedere se l'impegnarsi a fondo in favore dell'emancipazione liberatrice possa sgorgare dalle odierne strutture «scientificamente» studiate oppure se non supponga anche una scelta: se si tratta di pura analisi «scientifica» o di opzione etica in favore della libertà e dell'emancipazione. Nel caso di un'opzione etica, la teoria critica presuppone un'interpretazione del nostro essere uomo e pone implicitamente un progetto umano, un orizzonte positivo di senso: precisare questi valori, almeno in negativo, sarà urgente per evitare che si trasformino in feticcio, come giustamente teme la teoria critica.

2.3. La sfida della sociologia religiosa

La teologia fondamentale non può ovviamente disinteressarsi della sociologia della religione il cui ampio campo di ricerca interpella il teologo nella misura in cui egli desidera comprendere il cristianesimo e la sua posizione nella realtà sociale. Occorrerà però ricordare la varietà di indirizzi, di metodi, di interessi presenti in ciò che chiamiamo sociologia della religione.

A titolo esemplificativo, la sociologia della religione può aiutare la riflessione teologica ad assumere con maggior consapevolezza la storicità dell'uomo. Si tratta di individuare, nel contesto della situazione empiricamente accertata, quei «segni di trascendenza»²⁶ di piccolo cabotaggio, probabilmente l'unica «navigazione» possibile per molti «auditori della parola» di oggi. Le ricerche sociologiche possono aiutare a recuperare quel fondo di «humanitas» che nella giustizia, nella compassione per gli altri, nel coraggio di vivere per un mondo più umano, rappresenta la negazione della morte e del non-essere e testimonia l'anelito verso una realtà trascendente. L'esistenza umana può così essere illuminata dalla teologia fondamentale affinché l'uomo sia in grado di accettarsi così com'è nella sua tensione verso un'infinità ideale che deve continuamente fare i conti con la sua finitezza di fatto. Assumere la storicità dell'uomo, dare una risposta alla crisi religiosa della società moderna, significa dare rilevanza — e non disprezzo aristocratico — alle ricerche di sociologia religiosa, anche se lacunose e parziali, proprio perché «non si ha rivelazione in senso pregnante se il dono di una Parola inedita da parte di Dio non coincide con una rivelazione dell'uomo a se stesso».²⁷

Nella stessa prospettiva la sociologia della religione può aiutare ad affrontare seriamente il problema dell'«isolamento conoscitivo»²⁸ della chiesa sociologicamente intesa come comunità produttrice di un discorso e di un'azione religiosomorale. È probabile che il problema storico-ermeneutico dell'interazione sociale della chiesa nelle sue varie articolazioni sia oggi ben più importante della dimostrazione storica della fondazione della chiesa e della successione apostolica: l'apostasia silenziosa verso cui sfocia l'attuale crisi d'identità di molti fedeli comporta per la teologia fondamentale una valutazione delle forme storicamente e pubblicamente percettibili della chiesa ed un ripensamento sulla sua presenza istituzionale e missionaria nella società. Le ricerche socio-religiose potrebbero permettere una valutazione più appro-

²⁶ Cf. Berger P.L., *Il brusio degli angeli*, Bologna 1970, p. 90 e *The Sacred Canopy*, New York 1969.

²⁷ Geffré C., a.c., p. 35.

²⁸ Cf. Metz J.B., *Sulla presenza della Chiesa nella società*, in Aa.Vv., *L'avvenire della Chiesa. Il libro del Congresso*, Brescia 1970, p. 143.

priata dei problemi dell'autorità e della sua legittimazione in rapporto all'attuale ambiente democratico, dei processi di formazione delle decisioni ai diversi livelli, della necessaria mobilità interna, della comunicazione di una comunità 'pubblica' che deve garantire «almeno potenzialmente a tutti i suoi membri una visione d'insieme sulla propria attività».²⁹

Ovviamente si dovrà evitare il conflitto tra due sistemi conoscitivi. L'ingenuità teologica di non poche affermazioni sociologiche non comporta un automatico giudizio negativo, così come la superficialità sociologica di parecchie affermazioni teologiche sulla società, sulla religione, sulla chiesa non dovrà urtare il sociologo della religione.

La teologia fondamentale nel contatto dialogico con la sociologia della religione potrà meglio comprendere il complesso mondo odierno, rendendosi in tal modo più comprensibile ad esso, perché più attenta alle situazioni dinamiche in cui la fede si esprime: situazioni che comportano processi di contaminazione e di degrado, di purificazione e di autenticità: l'enigma dell'«homo religiosus», che a suo modo la sociologia della religione cerca di comprendere, è l'enigma dell'ambiguità umana.

Conclusione

La teologia fondamentale è intimamente legata alle vicissitudini del tempo ed alla sensibilità culturale di un'epoca. Come auto-comprensione critica della fede nella sua necessaria relazione all'ambiente socio-culturale, essa ha il compito di formulare il linguaggio cristiano precisandolo nella sua credibilità di fronte alle esigenze dello spirito umano: deve attenersi alla propria origine e deve guardare il presente discutendo i contenuti delle culture contemporanee.

Questa funzione di rendere credibile la continuità e l'attualità del messaggio rivelato diventa sempre più importante per evidenti ragioni socio-culturali quali la rinuncia o l'impossibilità di ricorrere ai meccanismi politico-sociali per

²⁹ Greinacher N., *Comunità libere*, Conc(I) 7 (1971), fasc. 3, p. 103; cf. pure Kaufmann F.X., *La Chiesa come organizzazione religiosa*, Conc(I) 10 (1974), fasc. 1, pp. 91-106.

controllare la «societas fidelium», il dissolvimento parziale della sub-cultura cattolica nel mondo pluralistico, differenziato e mobile.

Ciò comporta una particolare attenzione agli uomini di oggi che chiedono che i loro problemi siano accolti seriamente. Il dialogo e la frequentazione assidua con la sociologia può aiutare a cogliere gli appelli, le risonanze, i punti di aggancio fra il messaggio di fede e l'esperienza umana.

La fondamentale non potrà però dimenticare la sua specifica gravitazione: è e deve restare un sistema di conoscenze «sui generis», che, conscio della sua specificità ed originalità, si confronta con le scienze empiriche per conservarsi ed irradiarsi come disciplina fornita di senso.

La sociologia, in particolare la sociologia della religione, potrà, nella frequentazione con la teologia, ricordare più spesso, come Lévi-Strauss indicava per l'antropologia,³⁰ che se si vuole comprendere un fatto sociale, bisogna apprenderlo 'totalmente', attraverso la dialettica del 'di fuori' e del 'di dentro': l'auto-interpretazione teologica del cristianesimo può essere di grande utilità per l'etero-interpretazione sociologica.

³⁰ Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, con un'Introd. di Lévi-Strauss C., Paris 1950, p. XXVIII.

Discussione seguita alla relazione

L. SARTORI: Ho l'impressione che oggi la teologia fondamentale, più che rispondere a obiezioni, debba prendere sul serio le accuse che vengono fatte alla chiesa o meglio alla fede e alla teologia. Sostanzialmente sono accuse da prendersi più che con la tendenza a difendersi, con l'attenzione a vederne anche la giustificazione, e quindi a riconoscere sul nostro fronte il «senso del limite», più che solo il valore. Cioè, se ieri l'apologetica o la teologia fondamentale passavano quasi al contrattacco per mettere in evidenza i propri valori, adesso bisognerà anche compiere un faticoso lavoro per accettare di evidenziare un certo «senso del limite» nella nostra fede, contro — si potrebbe quasi dire — ogni tentativo di assolutezza. Con il prof. Kern abbiamo avvertito che la teologia deve iniziare discutendo certe pretese di assolutezza a livello di sistematicità totalizzante, e con il prof. Latourelle si è presa in considerazione un'altra assolutezza, quella storica del cristianesimo rispetto all'altra storia religiosa, e la si è ridiscussa, evidenziando prevalentemente il discorso delle religioni non cristiane. Un'altra assolutezza ancora stamattina è stata discussa, come impegno della teologia nei suoi preliminari; è quella di una oggettività che non tiene conto che l'antropologia, al pari della storia, che è fatta dall'uomo, esige sempre un'attenzione al progetto, all'intenzionalità, a qualcosa di molto più ricco. Con gli interventi che ha fatto il sociologo — e farà poi penso il prof. Groppo per quanto riguarda la psicologia — s'è visto che non si può accedere all'oggettività totale di tutto l'uomo come si può accedere all'oggettività delle cose. Ogni pretesa di creare una teologia astratta, astorica, disimpegnata elude il problema della prassi. Sono tutte esigenze, queste, che devono essere prese in considerazione prima di fare il discorso della

teologia. È una specie di liberazione della teologia nelle sue premesse, perché diventi più autentica, più umile. Nella pratica il discorso è però anche quello di un servizio all'uomo che sia autentico servizio; perché, se gli presentiamo pretese di assolutezza, non gli offriamo un vero servizio, con la conseguenza che il problema della credibilità decade nel problema dell'accettabilità o, meglio, della comprensibilità, della sintonia del pensiero cristiano. Rimarrà certamente il problema — e lo richiamo — di come integrare in questo discorso il momento apologetico tradizionale, perché dopo l'udibilità e la comprensibilità c'è sempre il problema della credibilità di questo discorso. E subito dopo sorgerà anche il problema concreto di come e dove strutturare, con dei contenuti determinati, questo discorso formale. Ecco; mi sembra che la relazione del prof. Ambrosio, un po' violentemente concentrata, anche se molto calma nelle parole, sia valsa a denunciare una certa pretesa della teologia di passar sopra all'uomo, di non tener conto di tanti limiti che essa ha dentro di sé e che deve tener presente, se vuole diventare un prodotto specifico, in grado di fornire un vantaggio specifico; e penso che abbia aiutato a vedere un po' meglio il panorama di questa giornata.

D. VALENTINI: Il discorso che è stato fatto, per me, è stato veramente convincente, e mi ha lasciato nell'animo il desiderio di riuscire a portare avanti una teologia fondamentale, che tenga conto anche di queste esigenze. Credo che il sociologo non pensi di riuscire a fare una sociologia che tenga conto fino in fondo delle scienze della teologia, ma d'altra parte credo anche che il teologo possa non riuscire a tener conto di tutte le esigenze della sociologia. Trovo un limite concreto da parte del teologo nel riuscire a tradurre in pratica quanto è stato detto. Che cosa ne pensa, prof. Ambrosio, di un programma concreto per fare in modo che tutte le istanze, che lei ha proposto, le quali — a mio parere — sono giuste almeno globalmente, siano recepite all'interno di un concreto discorso di teologia fondamentale? Mi sembra che questo sarebbe un discorso molto importante. La mia difficoltà consiste nel modo concreto di realizzare questo suo discorso dal punto di vista filosofico, psicologico, ecc., perché da soli non ce la facciamo, almeno io da solo non ce la faccio. Non si

tratta di aggiungere alcuni elementi, non si tratta di applicare un metodo specifico, ma si tratta di fare in modo che quanto è rilevato all'interno del discorso sociologico sia tenuto veramente presente e diventi in un certo senso elemento portante all'interno del discorso teologico di teologia fondamentale.

F. ARDUSSO: Il mio intervento non riguarda direttamente questa relazione, che ho apprezzato, quanto piuttosto il concetto di teologia fondamentale che viene sostanzialmente presupposto. Mi sembra che esso sia concepito come una ricerca abbastanza solitaria e individualistica, al fine di rendere conto a se stessi e agli altri della validità del cristianesimo. Manca cioè tutta la mediazione della comunità cristiana, che anzitutto deve essere in se stessa credibile e proporre un messaggio credibile. Io credo che sia necessario provocare anche questo allargamento, perché credo che la teologia fondamentale, almeno così com'è recepita abbastanza diffusamente, comporti proprio che il discorso venga portato anche sulla mediazione della comunità cristiana. Qui avrei visto molti sbocchi intermedi interessanti per il confronto fra sociologia e teologia fondamentale, specialmente per quanto riguarda il discorso della sociologia della conoscenza e del magistero; credo che questo secondo ramo della teologia fondamentale, che si cura maggiormente della trasmissione, e quello della verità rivelata si prestino a delle analisi molto interessanti per il sociologo e per il fondamentalista.

W. EGGER: Le mie domande sono rivolte un po' al relatore e un po' a tutti. Per prima cosa vorrei chiedere: come si spiega questa specie di messianismo della sociologia? La storia della cultura di questi ultimi anni mostra che la sociologia è quella scienza che doveva cambiare il mondo e, in parte, ha portato a scelte radicali: che cos'ha dunque di messianico questo movimento di pensiero? La seconda domanda è la seguente: la sociologia ci offre diversi modelli di lettura in campo biblico, ad esempio il modello di Buber, le letture sociologiche del vangelo di Marco, certi lavori su s. Paolo molto belli e molto concreti; vorrei allora chiedere ai cultori delle altre scienze: esistono anche in queste scienze dei lavori dove vengono applicati questi modelli?

W. KERN: Io trovo che la nozione stessa di teologia fondamentale corre oggi il rischio di essere diluita, di essere senza terra e senza frontiera, di diventare un'antologia sacra nella quale si introduce tutto e niente; ciò che manca, secondo me, è la capacità di focalizzare il compito principale e distinguerlo da quelli secondari. Bisogna cioè precisare qual è il nucleo assolutamente essenziale e poi distinguere gli altri compiti, compiendo insomma una gerarchizzazione. Questo è un problema che tocca da vicino anche il professore, in quanto egli pensa che sia molto difficile introdurre nel suo insegnamento tutte queste cose, e precisamente per due motivi: il primo perché si deve distinguere ciò che è centrale da ciò che è periferico, il secondo perché si deve operare una distinzione all'interno dei principi che già possediamo per discutere i problemi della teologia fondamentale. Io penso che durante il primo ciclo del corso di teologia fondamentale il professore debba conoscere questi problemi, essere ispirato da queste dimensioni. Per esempio, quando si giunge al momento della spiegazione dei dogmi, senza fare un discorso sociologico, è possibile dire come la chiesa fra il Vaticano I e il Vaticano II ha migliorato la formulazione della rivelazione, come ha corretto la presentazione del segno della chiesa, come ha completato il suo discorso sull'attività umana nei punti dove prima questo discorso era inesistente. Durante il terzo ciclo io penso che viene invece il momento di trattare questi temi *ex professo*, per distinguere chiaramente i livelli di comprensione dello studente. Il problema può allora — io penso — essere risolto abbastanza bene. Di fronte ad un magma indecifrabile è certamente d'aiuto distinguere i vari livelli, anche se penso che il problema più grosso è costituito dalla nozione stessa di fondamentale.

L. SARTORI: Il problema forse è proprio quello del rapporto tra la teologia fondamentale e l'apologetica tradizionale...

W. KERN: Mi manca la relazione tra l'apologetica e la dogmatica, perché l'apologetica è diventata teologia fondamentale. Mi chiedo allora: qual è il centro, che cosa deve captare la teologia fondamentale a differenza delle altre discipline? Ho la sensazione che talvolta la fondamentale, anziché un settore proprio tra gli altri settori, diventi una

funzione di tutta la teologia, il che è contro la sapienza cristiana. Bisogna fare un buon numero di distinzioni per chiarire le cose, altrimenti la fondamentale resta diluita, un tutto e un niente, una funzione generale della teologia. Qual è dunque il compito che deve esserle attribuito a differenza di tutte le altre discipline?

G. AMBROSIO: Ritengo utile sottolineare che l'argomento della relazione era il confronto fra teologia fondamentale e sociologia: più precisamente si trattava di mettere a fuoco alcune istanze che la sociologia, in quanto interprete della realtà socio-culturale, pone alla riflessione teologica fondamentale. Solo indirettamente, in quanto conseguenza della 'sfida' della sociologia, la relazione doveva tener presenti le questioni circa la natura, la proprietà e il metodo specifico della teologia fondamentale: temi questi che concernono direttamente chi esercita *ex professo* tale disciplina. L'intento della relazione consisteva nella presa di coscienza che la 'ratio sociologica' non può restare estranea alla fondamentale, così come non può esserle estranea la 'ratio philosophica'. Infatti, senza quest'ultima, la teologia rischia lo scadimento della consapevolezza critica; senza la 'ratio sociologica' (e più in generale, delle scienze umane), ovviamente smussata dalle asperità, dalle accentuazioni e dai particolarismi di una data teoria sociologica, la fondamentale rischia di non fare un discorso significativo, in quanto lontana dalle istanze, dalle ansie, dai bisogni che costituiscono il contesto socio-culturale. Se la funzione della fondamentale è, genericamente, la riflessione sui fondamenti della fede — dono di Dio e atto umano — essa non può disattendere l'esperienza storico-concreta dell'uomo cui si rivolge, proprio perché la stessa fede implica procedimenti culturali-antropologici. L'attenzione ai rischi corsi dall'apologetica invita ad assumere seriamente il discorso sociologico all'interno del discorso teologico fondamentale, per evitare o di attenersi ad una concezione fideistica della fede o di preconstituirsì un'astratta antropologia in consonanza con la verità della fede. L'*'historia salutis'*, come automanifestazione di Dio *'causa nostrae salutis'* può favorire il recupero teologico dell'esperienza storica, superando le visioni eccessivamente dicotomiche dell'apologetica, ancorata ad un concetto di rivelazione

formale ed aprioristico. Proprio questa esigita attenzione alla realtà socio-culturale può favorire lo specificarsi della fondamentale nella tensione dinamica con gli altri livelli del discorso teologico. Se la fondamentale svolge un discorso accessibile e verificato, ponendo argomentazioni che mostrano l'adeguatezza della verità di fede in rapporto al paradigma conoscitivo riconosciuto ragionevole, onesto e corretto dall'ambiente culturale, essa si differenzia dalla teologia sistematica che si rivolge più direttamente alla chiesa, con argomentazioni dunque meno 'pubbliche' ma ermeneuticamente più rigorose circa la verità della fede; e si differenzia pure dalla teologia pratica, più legata alle problematiche socio-pastorali e più direttamente interessata all'autorealizzazione responsabile della chiesa nelle particolari situazioni storiche. Il rischio della diluizione della fondamentale in una funzione generale di tutta la teologia (ma più generalmente in connessione con la teologia pratica, secondo la proposta di Metz di una 'teologia fondamentale pratica') può essere superato proprio col dialogo con la sociologia. La sociologia della conoscenza potrebbe suggerire una più attenta considerazione circa lo sbrigativo inglobamento dei diversi livelli del discorso teologico, che potrebbe essere dovuto all'eccessiva insignificanza attribuita al referente chiesa e al conseguente bisogno di 'giustificazione pubblica' (e pratica) della teologia. La proposta, apparentemente contraria, di assumere la mediazione della comunità cristiana 'credibile' come argomento della fondamentale soffre, a mio parere, dello stesso precipitoso inglobamento dei diversi livelli del discorso teologico ed è quindi causa di confusione. È evidente che ogni teologia cristiana è sempre ecclesiale. Ma se per la sistematica e per la teologia pratica questo aspetto è esplicito ed immediato, per la fondamentale esso è — e deve restare, secondo me — implicito, in quanto ad essa compete valutare ed argomentare sulla base del sapere culturalmente configurato e quindi con elementi conoscitivi ragionevoli e 'pubblici', cioè aperti e a disposizione di ogni persona ragionevole e responsabile. In linea di principio, se la fondamentale suppone l'argomentazione della comunità cristiana, credibile, in luogo di analizzare gli interrogativi che sorgono a proposito delle tradizioni storico-religiose, essa si serve della fede della comunità (e del teologo) come prova della portata

veritativa del suo discorso fondamentale: qui vedo il rischio della ricerca 'solitaria' della teologia, in quanto non esibisce 'pubblicamente' le ragioni della verità di fronte all'intelligenza critica. Per quanto concerne il 'messianismo' o l' 'imperialismo' sociologico, credo che un'informazione pur superficiale della sociologia odierna sgomberi il dialogo da ogni sospetto. La situazione di 'crisi' della sociologia è palesemente manifesta nella dispersione del sapere sociologico, che riflette la dispersione e la frammentarietà dell'attuale contesto socio-culturale.

G. RUGGIERI: Io vorrei inserirmi sull'intervento di F. Arduoso e del prof. Latourelle, che hanno rilevato quanto sia importante, per chiarire il compito della teologia fondamentale, distinguere due grossi ambiti nei quali essa si esercita. Esiste l'ambito didattico disciplinare, che, come ha enunciato il prof. Latourelle, impone esigenze proprie. Poi esiste un altro ambito che impone esigenze diverse, e vede la responsabilità teologica inserita nella vita della comunità, nella sua prassi. Nel primo ambito credo che siano ancora abbastanza valide le nozioni di teologia date da Schleiermacher. La teologia è di fatto un sapere necessario alla guida della comunità, ove l'accezione di guida non è pertinente soltanto al magistero, ma a chiunque ha una funzione attiva nella comunità. A questo riguardo bisogna prendere atto di ciò di cui ci si deve caricare ed anche del carattere ideologico presente nella diversificazione delle varie discipline teologiche. La diversificazione disciplinare procede da concreti fattori di evoluzione storica, si costituiscono le singole discipline empiricamente per contingenze storiche, ma poi questa divisione richiede di essere assolutizzata e si costruisce la teoria che distingue, giustifica ogni singola disciplina rispetto alle altre. Tuttavia bisogna prendere atto di questo stato di cose nella nostra società, ivi implicita la chiesa. Esiste un'istituzione all'interno della società e della chiesa — che è l'istituzione della comunicazione del sapere — la quale è necessaria per la vita della comunità e fa sorgere tutta una serie di problemi che bisogna affrontare coerentemente. Per tutto questo direi che è giusto dividersi le materie. Esiste però anche un altro ambito: ed è là che la teologia fondamentale viene usata come effettiva funzione teoretica della

responsabilità della fede nella società e nella storia. Ciò che ne consegue non è tanto l'autogiustificazione delle singole discipline, quanto in realtà la relativizzazione delle singole discipline rispetto alla prassi. Io ritengo che in questo secondo ambito forse non si può mai parlare di uno statuto disciplinare distinto della teologia fondamentale. Globalmente possiamo dire che qui emerge la responsabilità della fede di fronte a tutta la cultura ove il dialogo di frontiera è preminente, di fronte a un «altro» che è totalmente parcellizzato, frantumato, tanto che ogni volta che ci si pone di fronte ad esso necessariamente si deve assumerne la frantumazione. Io non ritengo che, almeno in questo secondo ambito della teologia fondamentale, cioè in quello della responsabilità critica della fede, valga una differenza come quella che il prof. Kern sembrava enunciare: cioè la filosofia al di sopra e sotto le varie scienze, che dalla filosofia sono aiutate a correggere la propria ideologia. Di fatto in ogni scienza c'è una pretesa globale, c'è la propria fondazione, la propria autogiustificazione, il che è come dire che ogni scienza è ormai un impasto di tutte queste cose. E allora il teologo, che si trova di fronte a una conoscenza sociale così parcellizzata, così frantumata, non deve pretendere di dare una teologia corona di tutte le scienze, ma deve semplicemente accettare l'altro con la sua frantumazione, affrontandolo con i problemi che esso pone, che sono di tipo teoretico, culturale, di comportamento religioso, etico, ecc., e tentare di ricostruire ogni volta un piccolo universo significativo, che in qualche modo necessariamente è autonomo, a partire dalla prassi della fede: un piccolo universo che non significa un universo globale di risposte per tutti, ma un universo finalizzato a colui che gli sta davanti e senza la pretesa di poter dare quest'ermeneutica universale della fede. Questa pretesa viene invece assolta all'interno del primo ambito. È chiaro infatti che occorre una formazione, una comunicazione del sapere che serva veramente alla «guida» della comunità.

R. LATOURELLE: Quella che ho dato non è la mia risposta completa, perché io penso che nella teologia fondamentale si può distinguere una funzione didattica, della quale ho parlato, e una funzione ecclesiale. Nella medicina, per esempio, c'è la scuola che prepara il medico, e questa è la

funzione didattica della medicina, ma la scienza medica, al pari della teologia fondamentale, è un possesso del *corpus* sociale che di questo lavoro partecipa: non è possesso di nessuno in particolare, di nessuna università, di nessun gruppo di ricerca, ma di tutti. Pertanto a ciò che ho già detto aggiungo che bisogna distinguere la funzione didattica, con i suoi diversi temi, e la funzione ecclesiale, che non può mai essere trascurata dalla chiesa.

L. SARTORI: Mi sembra che molte volte a livello di teologi, e in particolare a livello clericale, si è particolarmente preoccupati, anzi spaventati dal fatto del pluralismo, della frammentarietà dell'uomo, ecc. Anch'io sono preoccupato, soprattutto dal punto di vista educativo, per la difficilissima socializzazione. Ma, escluso questo aspetto educativo socializzante, se in una situazione come la nostra ci sono voci diverse e disperate che non riescono a formare un coro, pazienza; ogni singola voce è però interessante, e può darsi che arrivi il momento in cui è possibile formare con esse un coro. Per fare un esempio, la precomprensione, che è tipica di ogni ricerca scientifica, è inevitabile; l'importante è esserne prima di tutto coscienti e, in secondo luogo, fare in modo che questa precomprensione non pregiudichi la possibilità di una ricerca obiettiva. Noi abbiamo sempre l'esigenza di un'obiettività, che sia veramente e totalmente obiettiva, totalizzante. L'importante è non lasciarci catturare da un solo tipo di obiettività, considerandolo l'unico. Ecco allora che all'interno di questo dialogo ritengo molto importante la filosofia: se è veramente tale, la filosofia relativizza la mia pretesa assolutezza e mi ricorda, se, ad esempio, sono un sociologo della religione, che il livello fenomenico è diverso dal livello intenzionale, che è il mondo dei fini, delle finalità ultime e, se vogliamo, dell'uomo.

R. RUGGIERI: Vorrei chiarire con alcuni esempi il problema della «fondazione». Popper sviluppa a livello epistemologico una sua precisa metafisica, che non mutua da una filosofia preesistente, in quanto la sviluppa all'interno del proprio ragionamento. Lo stesso si può dire di Althusser, che sviluppa una sua metafisica — la chiami o non la chiami tale, a me non interessa — che non mutua da altri (anche se, di

fatto, esistono dipendenze precise). Il teologo, quando si pone di fronte all'altro, deve prender atto della totalità di senso che egli afferma dentro il suo orizzonte parcellizzato. In altri termini, se mi metto davanti ad Althusser criticamente, è chiaro che devo accettarne la globalità di autofondazione anche metafisica, che di fatto viene da lui implicitamente usata e non viene mutuata da una teoria generale, astratta e diversa dal suo sapere.

G. GROppo: Trovo molto interessante il discorso di Ruggieri. Credo di poter dire che anche nell'ambito della psicologia avviene qualcosa di analogo. Ho l'impressione che molte teorie psicologiche e molte teorie psicoterapeutiche includano nel loro interno intere metafisiche ed etiche, purtroppo spesso subreptiziamente e in modo acritico. Questo evidentemente non può essere accettato né dal teologo fondamentale né da qualunque studioso serio. Quindi per evitare di cadere in forme di enciclopedismo acritico, occorre ricorrere a modelli di dialogo interdisciplinare che salvino i caratteri specifici e le competenze di ogni tipo di sapere.

L. SARTORI: Io lo sento come un problema ecumenico, quando lo trasporto anche a livello secolare. L'ecumenismo in questo senso è l'impegno di evidenziare l'unità (perché c'è bisogno di unità) dentro il fatto di tanti universi culturali. Un tempo l'unità veniva ottenuta con un solo sistema, oggi con molti: gli americani, ad esempio, vanno sotto, alla ricerca del minimo comune denominatore, togliendo tutte le originalità. Per me invece il problema ecumenico è quello di ottenere l'unità, non attraverso la decapitazione del minimo, ma attraverso la comunicazione, nel massimo. Questo è anche il problema dell'armonia: W. Egger parlava della metodologia delle convergenze, altri hanno utilizzato altre denominazioni, ma in fondo tutti hanno detto la stessa cosa. In realtà tocchiamo tutti lo stesso problema: non si può pretendere che non esistano uomini in grado di costruirsi ciascuno un universo autonomo, e che soltanto alcuni grandi filosofi siano capaci di pensare per altri e di costruire un sistema. Si può dedurre questo fatto non solo dalla frantumazione delle scienze, ma anche dall'avanzata di coscienze, di persone, le quali — nella loro globalità o nella loro frantumazione —

esigono di essere prese sul serio, come universi a se stanti. Come è possibile trovare, all'interno di questo discorso, gli uomini della conciliazione, e la circolazione di modelli di dialogo? Ritengo che questo sia un nodo veramente centrale di questo dibattito.

IV

PSICOLOGIA E TEOLOGIA. MODELLI DI RAPPORTO

GIUSEPPE GROPPA

1. Complessità del problema

Il problema dei rapporti tra psicologia e teologia è piuttosto complesso. A nostro avviso includerebbe almeno una triplice problematica: anzitutto due problemi di tipo teorico, quello del modello di rapporto che si vede instaurare tra le due scienze e quello dell'utilizzazione della psicologia da parte della teologia; e poi un problema pratico, quello dell'utilizzazione delle tecniche psicologiche nell'ambito della prassi pastorale in funzione del raggiungimento di obiettivi specificamente cristiani.

Cerchiamo di chiarire maggiormente i contenuti di questi problemi, cominciando dal terzo, che sembrerebbe il più semplice.

Scrivono J.-M. Pohier: «... anche la religione ha iniziato ad utilizzare ai propri fini le tecniche della psicologia: uso che vuole essere innanzi tutto pratico, ma che implica l'accettazione di concetti e di teorie psicologiche ed esige quindi una riflessione teologica. Assemblee di vescovi, di superiori maggiori, di educatori, di sacerdoti e di religiosi utilizzano la dinamica di gruppo per meglio conoscere sia il loro compito, sia la natura esatta del rapporto vissuto nella loro missione. Si utilizzano tests psicologici e il colloquio di ispirazione psicanalitica per esaminare i candidati alla vita religiosa. Non si esita ormai ad inviare al medico psicologo un chierico o un laico, che presentino problemi di sua competenza. La pratica e la teoria della relazione pastorale cercano come poter profittare delle tecniche del *counseling* e della relazione

psicoterapeutica. Non spetta a noi segnalare i vantaggi e le ambiguità possibili in simili iniziative, sia dal punto di vista della religione, sia dal punto di vista della psicologia; faremo soltanto rilevare come fatti del genere esigano una nuova riflessione teologica».¹

Il Pohier ha ragione: l'uso delle tecniche psicologiche nella prassi pastorale impone una riflessione teologica. È compito del teologo chiarirne i presupposti teorici, il senso, i limiti e le modalità. Tutto questo, però, non si può fare senza risolvere prima gli altri due problemi di tipo teorico.

Il problema dell'utilizzazione delle teorie psicologiche nel lavoro teologico — il secondo dei nostri problemi — fa parte di una problematica più vasta: quella del ricorso alle scienze umane nello sforzo che fa il teologo per la comprensione del dato rivelato.

È questo un fenomeno che ha conosciuto momenti drammatici sia durante il medio evo che nell'epoca moderna e contemporanea. È noto infatti che, quando la teologia nel XIII secolo si costituì come scienza speculativa e pratica all'interno delle università medioevali, utilizzò, nel suo sforzo di intellesione della «sacra pagina», la filosofia *pagana* di Aristotele; e lo fece con un'audacia senza precedenti, tanto che la cosa fece problema, provocando reazioni e condanne da parte dell'autorità ecclesiastica, non ultima quella di s. Tommaso d'Aquino.

Anche il ricorso, con Galileo nell'epoca moderna, alle scienze fisico-astronomiche per una retta interpretazione della Scrittura e della dottrina cristiana sulla natura del cosmo, come pure l'introduzione della teoria evoluzionista, agli inizi di questo secolo, nella spiegazione teologica dell'origine del genere umano continuarono a far problema, provocando condanne, ritirate solo molto più tardi. E così la crisi modernista mise a nudo lo spinoso problema dell'assunzione dei metodi propri della storiografia e della filologia moderne nell'ambito dell'esegesi cattolica per l'interpretazione dei testi cristiani del passato.

Oggi, dopo la svolta antropologica, la teologia, costituentosi come ermeneutica critica dell'esperienza di fede della comunità ecclesiale, sta chiedendo lumi, non solo alla

¹ Pohier J.-M., *Psicologia e Teologia*, Roma 1971, p. 10.

linguistica contemporanea, ma anche alla psicologia, alla sociologia, all'antropologia culturale, introducendo all'interno del suo sforzo di intelligenza della fede teorie e metodi propri di queste scienze. Sebbene sia stata incoraggiata in questo suo proposito dal concilio Vaticano II, sembra che non abbia ancora raggiunto risultati veramente apprezzabili, almeno per quanto riguarda la psicologia, alla quale si limita la nostra indagine; anzi, dopo la recente condanna del libro di J.-M. Pohier: *Quand je dis Dieu*,² alcuni teologi, che vorrebbero mettersi su questa strada, restano, a dir poco, perplessi. Sembra perciò indispensabile enunciare chiaramente le ragioni che impongono ai teologi il ricorso alla psicologia, e fissarne in modo preciso i limiti.

Tutto questo, però, non si può fare se non impegnandosi seriamente nella soluzione di quello che noi abbiamo presentato all'inizio come primo problema: il problema cioè del modello di rapporto che si deve instaurare tra le due scienze, la psicologia e la teologia, al fine di salvare, da una parte, l'indipendenza dei due tipi di sapere e la specificità dei metodi di ricerca di ciascuno, e, dall'altra, di permettere una proficua collaborazione tra i loro cultori.

Oggi questo tipo di problema si impone più che mai. L'ampio sviluppo, infatti, che la psicologia della religione e della morale ha conosciuto in questi ultimi decenni; l'interesse per la costruzione di una teologia pratica (morale e pastorale) che risponda sempre più ai canoni del metodo scientifico; il riconoscimento, dopo la svolta antropologica, della legittimità delle teologie con il «genitivo di oggetto», tra le quali la teologia dell'educazione; tutto questo ha fatto sì che *una stessa realtà* (la fede, la religiosità infantile, la coscienza morale, il senso di colpa, l'educazione cristiana, ecc.) divenisse sempre più frequentemente oggetto di ricerca da parte della teologia e della psicologia, determinando nei cultori delle due scienze (principalmente, però, nei teologi) l'esigenza di instaurare tra loro un dialogo, al fine di mettere insieme i risultati delle loro ricerche e così raggiungere una conoscenza più adeguata di questa stessa realtà.

² Pohier J.-M., *Quand je dis Dieu*, Paris 1977. Il volume è stato messo all'indice nel 1979. Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979), p. 446s.

Una tale situazione ha provocato l'emergere di alcuni problemi di natura epistemologica, che devono attirare l'attenzione del teologo. Anzitutto il problema della differente angolatura secondo la quale psicologia e teologia studiano una stessa realtà: è il problema dell'*oggetto* e, conseguentemente, del *metodo scientifico* di ciascuna delle due scienze, oggetto e metodo che qualificano, differenziano e giustificano ciascuna delle due scienze proprio in quanto tali. Strettamente connesso col precedente, esiste un secondo problema: quello del rapporto che le due scienze potranno e dovranno instaurare tra loro, una volta chiarita la loro natura di scienza. Ciò a causa dello statuto epistemologico piuttosto particolare della teologia, la quale non è, generalmente, ritenuta una scienza omologa alle altre scienze antropologiche, qual è, ad esempio, la psicologia. Ci si deve chiedere: a quale modello di rapporto si ispirerà la teologia, nei casi in cui dovrà discutere un problema con la psicologia? a un modello gerarchico? o puramente funzionale? o dialogico-interdisciplinare? In quest'ultimo caso, quali sono le condizioni di un dialogo interdisciplinare autentico?

Questi sarebbero, a nostro parere, i problemi che emergono quando si mettono a confronto psicologia e teologia. Quello più decisivo sembrerebbe l'ultimo che abbiamo esaminato: il problema del modello di rapporto tra psicologia e teologia. Dalla sua soluzione dovrebbe dipendere in abbondante misura anche la soluzione degli altri due problemi. Cominceremo pertanto da questo.

2. Modelli di rapporto tra psicologia e teologia

Tentare di raccogliere in schemi o modelli i rapporti che di fatto si sono instaurati tra psicologia e teologia, possiede sempre alcunché di arbitrario, e solo un'esigenza didattica di chiarezza può giustificare in qualche modo tale procedimento.

J. Scharfenberg, ad esempio, conosce quattro modelli di rapporto tra la psicologia e la teologia pratica: il modello «scienze ausiliarie» (*Hilfswissenschaften*) o dell'utilizzazione della psicologia da parte della teologia; il modello «critica della religione» (*Religionskritik*), inaugurato da O. Pfister

con l'ausilio della psicanalisi freudiana e continuato da R.S. Lee; il modello «collaborazione» (*Kooperation*), propugnato principalmente da P. Tillich sulla base del principio di correlazione tra i problemi dell'uomo e la risposta di Dio; infine il modello «teologia come psicologia» (*Theologie als Psychologie*), di origine americana, proposto da P. Homans e dalla sua scuola, e dipendente dalle teorie di E.H. Erikson.³

Pur ritenendo giustificata questa divisione e classificazione, preferiamo proporre un'altra, non tanto perché la crediamo migliore della precedente, quanto piuttosto perché ci aiuta meglio ad evidenziare il problema di fondo che intendiamo chiarire. Proponiamo pertanto quest'altra classificazione dei modelli di rapporto tra psicologia e teologia: il modello gerarchico; il modello dell'utilizzazione funzionale; e il modello del dialogo interdisciplinare. Diciamo una parola di chiarificazione per ciascuno.

a) *Il modello gerarchico.* Troviamo un'ampia descrizione e un'acuta critica di questo modello per quanto riguarda i rapporti tra teologia e pedagogia in un'importante opera di H. Schilling.⁴ Quanto qui vien detto dei rapporti tra pedagogia e teologia può essere applicato, con le dovute cautele, anche ai rapporti tra psicologia e teologia. Pur trattandosi di un modello di rapporto anacronistico e superato, può tuttavia insegnarci ancora qualcosa. Secondo questo tipo di rapporto la teologia viene concepita come la scienza suprema, che offre a tutte le altre scienze i fondamenti ultimi e il quadro ideologico supremo, entro il quale esse possono formulare le loro ipotesi e teorie. Crediamo che oggi, dopo il Vaticano II, più nessun teologo vanti tali pretese nei confronti delle scienze umane, e quindi anche nei confronti della psicologia. E così nessun psicologo, anche credente e cattolico, accetterebbe una tale limitazione alla sua libertà di ricerca e di sperimentazione. Vogliamo tuttavia fare un'osservazione.

Esiste anche oggi un modo di instaurare un rapporto gerarchico tra le due scienze — sia della teologia verso la

³ Scharfenberg J., *Psychologie und Psychotherapie*, in Klostermann F.-Zerfass R. (edd.), *Praktische Theologie heute*, München-Mainz 1974, pp. 339-346.

⁴ Schilling H., *Teologia e scienza dell'educazione*, Roma 1974, pp. 71-301.

psicologia che della psicologia verso la teologia — che è meno appariscente, ma forse è più pericoloso. Si ha quando il teologo o lo psicologo assolutizzano, senza esserne pienamente coscienti, la loro scienza. Senza confessarlo apertamente, ciascuno di loro concepisce la propria scienza e il metodo scientifico che utilizza come l'unico vero approccio scientifico ad una determinata realtà, con la conseguenza di svalutare più o meno radicalmente l'altro approccio scientifico. Questo atteggiamento rende impossibile o per lo meno molto difficile un vero rapporto di collaborazione tra le due scienze. Pertanto va superato da parte sia del teologo che dello psicologo, prendendo coscienza delle sottili razionalizzazioni con cui ciascuno tenta inconsciamente di mascherarlo.

b) *Il modello dell'utilizzazione funzionale.* Esiste un procedimento molto antico, secondo il quale una scienza assume i risultati di un'altra scienza e li pone a fondamento della sua propria ricerca, riconoscendo implicitamente la validità del metodo scientifico dell'altra scienza. Tra le due scienze si instaura un modello di rapporto che noi abbiamo qualificato come «utilizzazione funzionale». Nel caso in cui tra psicologia e teologia si instaurasse un tale tipo di rapporto, sia il teologo che lo psicologo potrebbero assumere i risultati rispettivamente della psicologia e della teologia e utilizzarli come presupposti per le loro ricerche; oppure come punti di avvio, come stimolo, o anche come elementi di contrasto, in funzione di indagini specifiche, proprie delle due scienze. In questo caso una delle due discipline consulta l'altra, senza che questa esca dal ruolo di informatrice e quella dal ruolo di ascoltatrice. Non vengono poste domande di ritorno, che potrebbero determinare uno scambio di ruoli e avviare un dialogo effettivo da ambedue le parti.⁵

Ora ci si chiede: questo modello di rapporto tra le due scienze, che consiste nell'utilizzazione funzionale della psicologia da parte della teologia, e viceversa, è possibile? è legittimo? a quali condizioni? quale concetto di teologia suppone? Sono questi gli interrogativi ai quali tenteremo di dare una risposta nel corso di questa trattazione.

⁵ Ivi, p. 241s.

c) *Il modello del dialogo interdisciplinare.* Oltre al modello dell'utilizzazione funzionale della psicologia da parte della teologia, e viceversa, esiste anche un modello «dialogico», secondo il quale le due scienze si scambiano i ruoli, diventando ciascuna rispettivamente ascoltatrice e informatrice; in una parola, tra le due scienze si instaura un dialogo interdisciplinare.

H. Schilling ha studiato ampiamente le condizioni per l'attuazione di un tale dialogo tra teologia e pedagogia, condizioni che qui riassumeremo brevemente, applicandole al rapporto dialogico tra teologia e psicologia.

Anzitutto è necessario che teologi e psicologi rinuncino alla pretesa (spesso inconscia) che la loro scienza costituisca l'unico approccio scientifico valido ad una determinata realtà. Ma di questo abbiamo già parlato.

In secondo luogo le due scienze devono essere omologhe, nel senso che il concetto di scienza deve realizzarsi in ambedue in modo non equivoco, ma secondo modalità almeno analogiche.

In terzo luogo si richiede che i cultori delle due scienze, che intendono entrare in dialogo interdisciplinare tra loro, siano in un certo senso «bilingui», cioè possano parlare e comprendere, oltre al linguaggio scientifico della propria specialità, anche quello dell'altra, in quanto ne conoscono sufficientemente la metodologia scientifica. Non si richiede che ciascuno dei due partners sia specialista nelle due scienze, ma solo che sia in grado di comprendere sufficientemente i procedimenti scientifici e il linguaggio tecnico dell'altra scienza, oltre a possedere bene la propria.

Infine occorre — la cosa sembra evidente — che le due scienze abbiano un terreno comune su cui incontrarsi, cioè siano interessate alla conoscenza di una stessa realtà.

A questo punto, però, emergono alcuni problemi: 1) La teologia può essere considerata una scienza omologa alla psicologia, oppure il fatto di dipendere dalla fede cristiana le conferisce uno statuto scientifico talmente particolare, da non permettere una vera comparazione con le scienze umane? 2) Tra psicologia e teologia esiste un vero terreno comune? cioè le due scienze, pur utilizzando metodi scientifici differenti, si occupano dello stesso *oggetto* (quello che gli scolastici chiamavano *l'obiectum formale quod*) o di aspetti

diversi dell'unico soggetto umano? in particolare, la teologia si occupa dell'uomo *solo* in quanto soggetto del piano salvifico di Dio nel Cristo oppure anche della sua riuscita umana, della sua maturazione e promozione, delle sue nevrosi, ecc., anche se con metodi diversi dalla psicologia? Ecco altri interrogativi che attendono una risposta.

3. Teologia e psicologia sono scienze omologhe

Le riflessioni che stiamo per fare in funzione della soluzione dei problemi che intendiamo chiarire, si fondano su alcune premesse o precomprensioni che, a scanso di equivoci, riteniamo opportuno esplicitare.

a) *Indole storica e acculturazione della rivelazione.* Quando parliamo di rivelazione, la intendiamo nel senso espresso dalla costituzione «*Dei verbum*» del concilio Vaticano II, cioè come «economia» di «eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole e le parole dichiarano il mistero in esse contenuto».⁶

Inoltre la rivelazione che si è cristallizzata nella Bibbia, non solo copre un lunghissimo periodo storico (indole storica della rivelazione e della Scrittura), ma non è mai esistita, per così dire, allo stato puro; al contrario essa è sempre stata integrata nei linguaggi delle differenti culture, al di dentro delle quali si è espressa (acculturazione della rivelazione e della Scrittura).

Una cosa analoga si deve dire della trasmissione della rivelazione, cioè della vita che essa viene ad avere nell'esperienza di fede della comunità dei credenti (Israele prima e la chiesa poi): continuo ripensamento e riformulazione in culture diverse (indole storica e acculturazione della tradizione).

Oggetto della fede della comunità dei credenti è la parola di Dio o il mistero racchiuso in essa, espresso nelle formule linguistiche delle confessioni di fede, non sono le formule di

⁶ Cost. *Dei Verbum*, n. 2.

fede che lo esprimono. Inoltre nessuna formula, biblica o patristica o del magistero, riesce ad esprimere tutta la ricchezza della parola di Dio o del Mistero, in essa contenuto. Tuttavia Parola-Mistero da una parte e formula linguistica dall'altra sono inseparabili, nel senso che il Mistero e la fede in esso hanno sempre bisogno di una formula — anche se non necessariamente della stessa formula — per esprimersi.

b) *Acculturazione dell'esperienza di fede.* L'esperienza di fede della comunità cristiana, vista diacronicamente e sincronicamente, si incarna sempre in una cultura (processo di acculturazione della fede). Essa si concretizza sempre in una pluralità di oggettivazioni materiali e istituzionali; in un complesso di stereotipi, costumi e comportamenti etici, che nel loro complesso costituiscono la prassi cristiana. A fondamento di queste oggettivazioni e di questa prassi esiste una visione del mondo e una teoria dei valori, le quali sono ultimamente il risultato dell'impatto dell'esperienza di fede comunitaria dei cristiani con la cultura preesistente, nella quale tale esperienza si è incarnata per esistere ed esprimersi, divenendone in qualche modo parte (una sub-cultura).

c) *Sviluppo dei contenuti dell'esperienza di fede.* L'esperienza di fede della comunità cristiana attuale è intesa dal credente come uno sviluppo sostanzialmente legittimo di quell'Evento-Parola primordiale e decisivo che è la rivelazione, espresso in forme linguistiche dalla Bibbia, dalle confessioni di fede e dalla vita delle comunità ecclesiali del passato.

Per sviluppo sostanzialmente legittimo intendiamo non solo uno sviluppo omogeneo dei dogmi e delle dottrine cristiane, ma anche uno sviluppo in un certo senso eterogeneo, per cui tra due diverse dottrine o due diversi dogmi cristiani può esistere un rapporto di contrarietà, mai però di contraddizione.

d) *Necessità della teologia.* Le differenti formulazioni dell'unica fede, esistenti già a livello biblico; il continuo progresso della cultura coi nuovi problemi che essa pone alla comunità cristiana nel suo insieme e ai credenti singoli; la diversità delle culture entro le quali si attua l'esperienza di fede della comunità cristiana sia diacronicamente che sincronicamente;

l'inesauribile ricchezza della Parola-Mistero, contenuta nelle formulazioni bibliche o nei testi della tradizione e nella vita della chiesa; tutto questo postula una sempre rinnovata interpretazione critica di questa esperienza di fede della comunità cristiana.

Quest'interpretazione critica dell'esperienza di fede della comunità cristiana è quello che vien detto comunemente «teologia». Così intesa, essa si coestende a tutta la storia del cristianesimo, in quanto non è altro che quel continuo, spesso doloroso sforzo ermeneutico dell'esperienza di fede della comunità cristiana nei suoi incessanti processi di acculturazione.

La teologia cristiana ha conosciuto regimi differenti: nata nell'ambito della predicazione cristiana, si è poi sviluppata autonomamente come scienza all'interno dell'università medioevale, per poi ritornare in questi ultimi anni — senza tuttavia abbandonare la scuola — di nuovo al di dentro della prassi pastorale. Inoltre ha subito molteplici divisioni al suo interno e si è cristallizzata in opposti sistemi. Si rivela come una scienza in cammino, sottoposta alla storicità e al pluralismo. La sua necessità nella chiesa si fonda ulteriormente sulla necessità che ha l'esperienza di fede della comunità cristiana di acculturarsi continuamente.

e) *La psicologia*. Siamo passati dalla psicologia come scienza unica dei fatti psichici ad una pluralità di discipline psicologiche, che si differenziano dal punto di vista dell'oggetto, del metodo di ricerca e del loro maggiore o minore orientamento alla prassi.

I comportamenti e i processi psichici, oggetto comune di tutte le discipline psicologiche, vengono infatti studiati o nelle loro strutture e condizionamenti o nel loro sviluppo secondo le varie età. Inoltre se ne studia lo sviluppo normale e quello patologico. Infine processi e comportamenti psichici sono studiati in rapporto all'inserimento del soggetto nei differenti plessi sociali e nei contesti culturali.

Tutto questo complesso di studi dello psichismo umano può avere un orientamento o prevalentemente ermeneutico-critico oppure principalmente sperimentale; inoltre può essere orientato in misura maggiore o minore alla prassi, cioè alla cura del soggetto.

Decisamente orientate alla prassi (senza per questo rinunciare ad una più o meno ampia base teorica) sono le psicoterapie: analisi freudiana classica, analisi junghiana, analisi transazionale, Gestalt, bioenergetica, logoterapia, terapia rogersiana, ecc.

La ricerca psicologica nelle differenti discipline che la rappresentano ha prodotto delle teorie, cioè delle sintesi sistematiche, le quali, come tutte le teorie scientifiche, sono «falsificabili». Tali teorie a loro volta si fondano su postulati di base, non dimostrati ma accettati come ipotesi iniziali di ricerca.

f) *Teologia e psicologia come scienze omologhe*. Dopo la svolta antropologica, la teologia viene concepita da molti teologi come scienza ermeneutico-critica e pratico-progettuale dell'esperienza di fede della comunità cristiana, quale emerge nella specificità dei linguaggi ecclesiali (radicalmente autoimplicativi, simbolici e arcaici), con i quali la comunità cristiana esprime l'acculturazione della sua fede.

Le si attribuiscono due funzioni che si attuano in due momenti inscindibilmente connessi nel circolo ermeneutico: l'interpretazione scientificamente corretta del *passato* (l'Evento-Parola, espresso in forme linguistiche dalla Bibbia, dalle confessioni di fede e dalla vita delle comunità ecclesiali del passato), in funzione di una reinterpretazione critica del *presente* (l'esperienza di fede della comunità attuale), reinterpretazione che non può restare puramente teoretica, ma deve diventare anche pratico-progettuale: ortodossia in funzione dell'ortoprassi.

L'interpretazione del passato, per essere scientificamente corretta, impone un lavoro linguistico-ermeneutico a tre livelli, da intendersi non come tappe successive, quanto piuttosto come angolazioni diverse, ma necessarie, dell'unica ricerca teologica: il livello filologico-oggettivo, il livello fenomenologico-storico, e infine il livello ontologico-teologico (scoprire cioè la parola di Dio all'interno della parola umana).

Quando il teologo fa questo lavoro, però, non opera in uno spazio asettico, culturalmente e psicologicamente neutro, ma con tutta una serie di precomprensioni, determinate in lui sia dalla sua situazione psichica sia dalle oggettivazioni

culturali, dalla prassi, dalla visione del mondo e dei valori, proprie della comunità cristiana in cui vive. Questa situazione, come pure le precomprensioni che produce, influiscono sul teologo nel suo sforzo di interpretazione scientifica del passato e di reinterpretazione critica del presente.

Si attua così il circolo ermeneutico. Il teologo parte da una determinata precomprensione della Parola di Dio, che egli assume dalla comunità cristiana in cui vive. Si propone di raggiungerne una nuova, che risponda ai problemi sempre nuovi che l'evolversi della cultura, in cui vive, continuamente gli pone. A questo scopo scruta i documenti del passato: Scrittura e tradizione. La nuova interpretazione che raggiungerà sarà contemporaneamente interpretazione scientifica dei testi del passato e reinterpretazione critica dell'esperienza di fede sua e della comunità in cui vive. I due momenti si saldano indissolubilmente tra loro, e il secondo è veramente il prolungamento necessario e coerente del primo.

La teologia così intesa non si identifica con la fede del teologo o con quella della comunità cristiana, pur presupponendola come *postulato di base*. È concepita come riflessione critica al di dentro di un'opzione di fede, ma non è l'opzione di fede; è conoscenza critico-ermeneutica e pratico-progettuale dei contenuti teorici e pratici di questa opzione di fede.

Il punto di arrivo della riflessione teologica è una teoria scientifica, strutturata sistematicamente (la teologia tende sempre a costruirsi come sistema teologico), mai definitiva, però, perché mai esaustiva dei suoi contenuti (il dato rivelato è inesauribile e i sistemi teologici sono plurimi), quindi di diritto sempre sostituibile da una nuova teoria scientifica, strutturata sistematicamente come la precedente. In altri termini, la teologia è una scienza in cammino come tutte le altre; e come tutte le altre possiede la nota della «falsificabilità», nel senso che le teorie o i sistemi teologici sono sempre soggetti a revisioni e sostituzioni da parte di nuovi sistemi più adeguati e coerenti con la Parola di Dio, che essi intendono spiegare ed attualizzare. Non esiste una «*theologia perennis*», a meno che con questo termine non si vogliano intendere i postulati di fede, sottesi ad ogni riflessione teologica.

Questo tipo di teologia è veramente omologo a tutte le scienze antropologiche ed etiche, quindi è omologo pure alla

psicologia. Conseguentemente teologi e psicologi possono entrare in dialogo tra loro alla pari, salva sempre la peculiarità del metodo scientifico di ciascuna delle due scienze e l'osservanza di quelle condizioni, di cui abbiamo parlato sopra a proposito del modello dialogico.

4. Teologia e psicologia operano su un terreno comune

L'esperienza di fede della comunità cristiana, oggetto dell'ermeneutica teologica, possiede contenuti teorici e pratici, religiosi e profani. Essa ha come oggetto realtà ed attività sacrali o religiose, quali Dio, Cristo, la chiesa, la storia della salvezza, i sacramenti, la preghiera, ecc., ma anche realtà ed attività profane o mondane: le realtà terrestri, le attività economiche, politiche, l'azione educativa, la ricerca scientifica, la produzione letteraria e artistica, ecc. La comunità cristiana infatti vive nel mondo e deve affrontare e risolvere, a livello teorico e pratico, quei problemi che il progresso della cultura continuamente le ripropone. Essa ha coscienza di doversi confrontare con teorie e prassi politiche, economiche, mediche, pedagogiche; con teorie filosofiche, psicologiche, sociologiche, ecc. Non può ignorarle. La vita concreta dei cristiani glielo vieta. Deve prendere posizione: deve accettarle oppure rifiutarle o trasformarle o inventarne delle nuove.

Sono nate così — e nascono ancora — quelle teorie e quelle prassi nei vari settori della vita profana, che vengono qualificate come «cristiane». Esse non sono altro che il risultato di un'acculturazione della fede. Sono cioè teorie e prassi relative ad una determinata cultura; non esauriscono le possibilità della fede di incarnarsi diversamente, all'interno di altre culture, in nuove teorie e prassi, meritevoli ugualmente dell'appellativo di cristiane.

Questa continua acculturazione della fede esige evidentemente una sempre rinnovata reinterpretazione critica della parola di Dio da parte della teologia. Il teologo deve necessariamente chiedersi fin dove queste teorie e prassi, che si fregiano del nome di cristiane, lo sono veramente. La teologia, oltre ad occuparsi di Dio deve occuparsi dell'uomo e dei suoi problemi: le teologie con il genitivo di oggetto,

riguardanti le realtà terrestri, sono pienamente giustificate. L'antropologia teologica avrà dimensioni che superano di gran lunga quelle delle trattazioni manualistiche. In altri termini, un'antropologia teologica, adeguata alla situazione della cultura contemporanea, dovrà inglobare nel suo interno la maggior parte delle teologie delle realtà terrestri: teologia della storia, dell'educazione, della liberazione, del progresso, del lavoro, ecc.

Esiste quindi un terreno comune, sul quale teologia e psicologia possono incontrarsi: l'uomo. Ambedue possono considerarsi scienze antropologiche, anche se la teologia non vi si riduce.

A questo punto, però, dobbiamo fare una precisazione. Pur essendo vero che l'uomo è il terreno comune sul quale le due scienze si incontrano, verrebbe da pensare ad una lottizzazione da parte di ognuna di esse. La teologia si occuperebbe dell'uomo nella sua dimensione religiosa, mentre la psicologia considererebbe l'uomo nella sua dimensione profana, sotto l'aspetto della sua riuscita umana. L'unità della persona umana permetterebbe di dire, anche in questo caso, che le due scienze si occupano della stessa realtà, sia pur divisa e lottizzata.

Non condividiamo questa impostazione in base al concetto di teologia che abbiamo esposto sopra. L'inclusione nell'antropologia teologica delle teologie delle realtà terrestri o profane ha come conseguenza che l'uomo, non solo nella sua dimensione religiosa, ma nella sua *totalità*, diviene oggetto dell'indagine teologica, come lo è di quella psicologica. Siccome l'esperienza di fede della comunità cristiana investe la totalità dell'esperienza umana, è compito del teologo sottoporla integralmente ad una riflessione critica. Quindi tutti i processi psichici e la totalità dei comportamenti umani possono diventare oggetto dell'indagine del teologo per le ragioni dette sopra. E così le discipline psicologiche possono occuparsi anche dei processi e dei comportamenti religiosi, implicati nell'esperienza di fede dei cristiani. La psicologia della religione è anch'essa pienamente giustificata.

Ciò che differenzia le due scienze non è tanto l'*oggetto* dell'indagine (esse infatti possono occuparsi della *stessa* realtà), quanto piuttosto il *metodo scientifico*, che ciascuna mette in opera per interpretare e chiarire questo stesso

oggetto. Esse resteranno pienamente distinte, se ciascuna di esse manterrà fedeltà al suo metodo di indagine, senza ammettere indebite estrapolazioni.

Teologia e psicologia non solo hanno un terreno comune, sul quale possono incontrarsi, l'uomo nella sua totalità, ma su questo terreno comune esse debbono incontrarsi; tra loro si deve instaurare un dialogo interdisciplinare o un rapporto di utilizzazione funzionale.

Da parte della teologia questa è una necessità ormai unanimemente riconosciuta. Infatti l'interpretazione dei contenuti profani dell'esperienza cristiana, quando è fatta in modo scientifico da parte del teologo, non può avvenire per via deduttiva dalla Bibbia o dai documenti della tradizione cristiana. Sembra che la maggior parte dei teologi, oggi, sia concorde su questo punto. Il motivo di fondo resta sempre l'acculturazione della Parola di Dio e della fede. La Parola-Mistero, è sempre esistita incarnata in una determinata cultura; e così pure l'esperienza di fede della comunità. Però questa Parola-Mistero supera infinitamente i limiti delle forme culturali nelle quali si esprime. Oggi sia i teologi che il magistero ecclesiastico hanno preso chiaramente coscienza di questo fatto, però, forse, non ne hanno tratto tutte le conseguenze.

La necessaria acculturazione della Parola di Dio e, nello stesso tempo, la sua trascendenza rispetto alle formule che la esprimono, impongono certamente al teologo il dovere di conoscere la cultura nella quale questa Parola fu pronunciata o fu trasmessa, allo scopo di intenderne il significato autentico. Ma non basta; si deve concludere molto di più. Se la parola di Dio, espressa nella Bibbia e nelle confessioni di fede delle comunità cristiane del passato, supera i limiti di tutte queste formulazioni e ha valore salvifico per l'umanità di tutti i tempi, la comunità cristiana di oggi deve poterla cogliere nel suo significato attuale, cioè come risposta ai problemi che la cultura contemporanea pone alla fede dei cristiani in questo determinato momento storico. Ciò che nel passato la comunità cristiana ha inteso come parola di Dio resta sempre valido; ma non basta più per risolvere i problemi dell'oggi. Bisogna trovare degli strumenti che permettano al teologo di scoprire nei testi del passato nuovi significati, nuove ricchezze, che i limiti della cultura antero-

re impedivano di scorgere. Questi strumenti sono molteplici. Costituiscono i «segni dei tempi», di cui parla il Vaticano II. Il progresso del sapere profano è certamente uno dei principali. Le scienze nel loro continuo evolversi, attraverso le loro scoperte, permettono al teologo di comprendere meglio la Parola di Dio e di attualizzarne le virtualità nascoste.

Come si vede, il teologo non rinuncia al suo metodo di ricerca, che è quello di interrogare la Bibbia e la tradizione. Lo fa, però, attraverso la mediazione delle scienze umane, il cui progresso gli suggerisce nuove domande e gli permette di intravedere nuove soluzioni, le quali, senza contraddire quelle del passato, estendono l'intelligenza della Parola di Dio da parte della comunità cristiana.

Qui sta il motivo profondo della necessità di un continuo dialogo tra psicologia e teologia per un'interpretazione scientifica, da parte del teologo, dei contenuti profani dell'esperienza di fede della comunità cristiana.

Se per il teologo il dialogo con gli psicologi è una necessità, non possiamo affermare la stessa cosa per lo psicologo. Anche se è vero che la psicologia, nella soluzione di alcuni suoi problemi, suppone implicitamente una concezione dell'uomo e una teoria dei valori, quindi un'antropologia e un'etica, non è detto che lo psicologo le debba assumere dalla teologia cattolica. Ciò che importa è che lo psicologo si renda conto chiaramente del fatto e ne tragga le conseguenze. Noi collochiamo volentieri tra queste la possibilità, anzi la convenienza di un dialogo aperto con la teologia, senza che per questo egli debba rinunciare al rigore del suo metodo scientifico di ricerca.

5. Utilizzazione funzionale della psicologia in teologia

Gli interrogativi che ci siamo posti a proposito del modello di utilizzazione funzionale della psicologia da parte della teologia, trovano una prima risposta nelle pagine precedenti della nostra trattazione. Il concetto di teologia che abbiamo presentato rende possibile e legittimo tale modello di rapporto; lo stesso motivo, che impone il dialogo tra teologia e psicologia, costituisce il fondamento ultimo

della legittimità dell'utilizzazione della psicologia da parte del teologo per l'attuazione del suo compito di interprete critico della parola di Dio.

Del resto tutta la storia della teologia cristiana può essere letta alla luce di questo modello di rapporto con le scienze umane.

La teologia giudeo-cristiana infatti ha utilizzato le categorie dell'apocalittica extracanonica, dell'angelologia e dell'allegorismo, per interpretare l'Antico Testamento in funzione del Nuovo e offrire nello stesso tempo una formulazione «dotta» dei dogmi cristiani.

La teologia patristica di tipo ellenistico, come pure quella medioevale e moderna, hanno ampiamente utilizzato le categorie della filosofia occidentale e gli strumenti della filologia e della storia per una lettura scientifica del messaggio cristiano e per l'interpretazione o la giustificazione della prassi cristiana.

Attualmente la teologia — come dicevamo all'inizio — si sta rivolgendo alla psicologia, alla sociologia e alla linguistica, proprio perché è convinta che lo sviluppo di queste scienze al di dentro della nostra cultura è in grado di fornirle nuovi strumenti per la comprensione della parola di Dio oggi. Queste scienze, nel caso nostro la psicologia, scoprono nuove dimensioni della realtà umana, modificano la prospettiva con cui l'uomo guarda se stesso e il mondo, permettendo conseguentemente una comprensione più profonda del pensiero di Dio sull'uomo, sulla sua attività e sul mondo.

Certo la psicologia non è ancora arrivata ad una piena maturità come scienza. In certi campi è ancora ai primi passi. Tuttavia non si devono coltivare illusioni su questo punto, sognando un momento nel quale la psicologia potrebbe raggiungere lo stadio definitivo della maturità. Anch'essa, come tutte le scienze umane, resterà sempre un tipo di sapere soggetto alla storicità, sarà sempre una scienza in cammino; le sue teorie saranno sempre falsificabili e, a un determinato momento, saranno falsificate e sostituite da nuove teorie; affinerà sempre più i suoi metodi di ricerca. Il teologo dovrà accontentarsi di utilizzare quelle teorie psicologiche, che al momento sembrano più solide, pronto a lasciarle cadere quando il progresso della scienza psicologica le renderà desuete e superate.

A questo punto, però, dobbiamo chiarire due possibili equivoci: uno riguarda il senso e i limiti di questa utilizzazione; l'altro invece i pericoli del cosiddetto «concordismo».

Che cosa significa veramente utilizzare la psicologia in teologia? Significa trasformare la teologia in psicologia secondo il modello proposto da P. Homan, di cui abbiamo parlato all'inizio? Noi siamo convinti che questa non è la via giusta. Per noi la teologia deve restare teologia e la psicologia deve restare psicologia. Ognuna deve restare fedele al suo metodo di indagine, escludendo qualunque indebita estrapolazione. Ogni sforzo di riduzione della teologia a psicologia contiene un misconoscimento della vera natura della teologia.

Per il teologo la Parola di Dio, contenuta nella Bibbia e nelle formule di fede della comunità cristiana, è qualcosa di supremamente obbligante, a cui tutto deve sottomettersi. Qui sta il fondamento del suo metodo di ricerca, il canone fondamentale di ogni sua indagine. Tutto lo sforzo del teologo è volto ad una comprensione sempre maggiore di questa Parola, che risponda ai problemi sempre nuovi, posti dall'evolversi della cultura. A questo scopo egli può e deve utilizzare la psicologia, come i teologi del passato utilizzarono la filosofia. Però, come nel passato non furono i concetti di natura, persona, relazione, virtù, ecc., desunti o suggeriti dalla filosofia greca, a dettar legge nella teologia di un s. Tommaso o di un s. Bonaventura, ma furono gli articoli della fede, da essi compresi in funzione di una loro spiegazione scientifica, a guidarli nel loro lavoro di teologi, così, oggi, non possono essere le teorie psicologiche di Piaget o di Freud a dettar legge nell'attuale teologia, ma dovranno essere i dogmi cristiani a orientare il teologo nell'utilizzazione di tali teorie, allo scopo di scoprire in questi dogmi nuove dimensioni della parola di Dio, che essi contengono, ma non esauriscono, e forgiare nuove formulazioni della fede cristiana, più consone ai progressi della cultura.

Il materiale psicologico può essere assunto dal teologo, però solo dopo che questi lo ha trasformato in materiale teologico, dopo cioè che lo ha esaminato in funzione di una maggiore comprensione della Parola di Dio, scegliendo in esso solo quanto gli serve a questo scopo. Qui non si ha un dialogo interdisciplinare tra le due scienze, ma solo un'utiliz-

zazione funzionale della psicologia da parte della teologia. Il risultato del lavoro del teologo conclude ad una trasformazione formale della teoria psicologica utilizzata: le due formulazioni, quella originaria dello psicologo e quella derivata dal teologo, possono essere materialmente identiche; però il loro significato e la loro forza probante sono differenti formalmente.

Veniamo ora al secondo possibile equivoco in questo lavoro di utilizzazione della psicologia da parte della teologia: il pericolo del «concordismo». La paura di cadere in forme di concordismo può arrestare indebitamente il teologo nel suo lavoro di utilizzazione della cultura profana. Ci si deve chiedere perciò: Dove sta propriamente l'errore del concordismo? In quale errore di metodo?

Tutti sorridiamo, oggi, leggendo le interpretazioni dei sei giorni della creazione, formulate coll'ausilio di ipotesi cosmologiche o di teorie geologiche. Dobbiamo chiederci, però, dove stia propriamente l'errore in questi tentativi di concordare Bibbia e scienze della natura. Non sta forse in una troppo affrettata identificazione del testo di *Genesi* 1, nel suo tenore letterale, con la Parola di Dio? Si è preso come Parola di Dio il racconto genesiaco nella sua materialità, senza prima definirne il genere letterario e senza interrogarsi sull'intenzione dell'autore sacro. Se l'intenzione del testo biblico non è quella di insegnare una dottrina cosmogonica o cosmologica, ma una dottrina religiosa; se il genere letterario del racconto è del tipo mitico-sapienziale, il ricorso alle scienze della natura, per spiegarlo, non è più necessario. Però, in se stesso, il ricorso alle scienze umane per l'interpretazione della Bibbia non è escluso; l'utilizzazione di teorie scientifiche per la chiarificazione di testi oscuri continuerà ad essere sempre legittima e necessaria.

Applichiamo questa prospettiva all'utilizzazione delle scienze psicologiche. Per evitare tuttavia di navigare nell'astratto, presentiamo brevemente due esempi concreti di utilizzazione della psicologia. Li desumiamo dagli studi di J.-M. Pohier: uno⁷ riguarda la lettura teologica del possesso dei contenuti della fede alla luce delle teorie piagetiane dello

⁷ Pohier J.-M., *Psicologia e Teologia*, o.c. (l'orig. franc. è del 1967).

sviluppo dell'intelligenza; l'altro⁸ invece è un tentativo di comprensione della fede cristiana in Dio-Padre alla luce della teoria freudiana del complesso di Edipo. Non è affatto nostra intenzione assolutizzare queste teorie psicologiche. Si tratta di teorie criticabili e criticate, il cui avvenire è incerto. Gli esempi che portiamo ci servono più che altro per segnalare come può avvenire in modo corretto l'utilizzazione di teorie psicologiche da parte della teologia.

a) Oggi si parla spesso della necessità di una fede adulta, matura. Questo modo di parlare suppone che nei cristiani l'esperienza di fede sia spesso vissuta in modo infantile, soprattutto per quanto riguarda il possesso dei suoi contenuti. Il Pohier ha creduto di trovare, nelle teorie di J. Piaget sullo sviluppo dell'intelligenza del fanciullo, utili schemi per interpretare questo fatto caratteristico dell'esperienza cristiana. Esistono indubbiamente grosse analogie (quindi somiglianze e differenze) tra i caratteri fondamentali dell'intelligenza prelogica o preformale del fanciullo (prima dei 12 anni) e il modo con cui molti cristiani possiedono i contenuti della loro fede; tra il passaggio nel fanciullo dal pensiero preformale a quello formale e l'evolversi nel credente da una fede immatura a una fede matura, sempre per quanto riguarda il possesso dei suoi contenuti.

Ora queste analogie sono state studiate in modo esemplare dal Pohier. La teoria piagetiana non è assunta acriticamente; inoltre essa è vista solo in quanto strumento di interpretazione di un fatto cristiano: l'evolversi della fede quanto al possesso dei suoi contenuti. Proprio per questo il Pohier critica la concezione unilaterale piagetiana del pensiero formale, la supera sotto la spinta dell'esigenza di trovare un modello di possesso maturo dei contenuti della fede, che non vanifichi la specificità cristiana di quest'ultima. Come si vede, non è la teoria psicologica, ma la Parola di Dio, posseduta per fede, a prevalere nel lavoro del teologo e a dirigerne le ricerche.

b) In un altro studio il Pohier si propone una lettura psicanalitica dell'esperienza di fede dei cristiani in Dio-

⁸ Pohier J.-M., *Ricerche di teologia e psicanalisi*, Assisi 1973 (l'orig. franc. è del 1972).

Padre, la quale non si limitasse alle omologie che questa fede, nei credenti, di fatto può avere con gli sbocchi nevrotici del complesso di Edipo, ma considerasse anche quelle con gli sbocchi non nevrotici di tale complesso. Il Pohier non considerò la fede nevrotica e quella non nevrotica così eterogenee tra loro, da dover sottoporre solo la prima al complesso di Edipo. Questo, concepito come struttura fondamentale e ineliminabile della vita umana, sarebbe la matrice naturale dell'una e dell'altra.

Sulla base di queste considerazioni, il nostro autore esaminò ampiamente le due modalità di concepire e di vivere, da parte dei cristiani, la fede in Dio-Padre, mostrando le omologie che esse hanno con le vicissitudini nevrotiche e non nevrotiche del complesso di Edipo. I risultati di questa lunga analisi — eminentemente teologica — non sono affatto disprezzabili, in quanto permettono di comprendere molto meglio le motivazioni profonde di certi orientamenti teorici e pratici nel cristianesimo.

Questo semplice cenno ha lo scopo di mostrare come il teologo possa utilizzare teorie psicologiche — anche quelle che sembrano totalmente eterogenee alla fede cristiana — in modo corretto, senza rinunciare alla sua identità, alla specificità del suo metodo scientifico e ai postulati fondamentali della sua fede.

6. Conclusione

Quanto abbiamo detto costituisce solo l'inizio di una riflessione, ancora incerta, sui rapporti tra psicologia e teologia. Pensiamo che debba essere compito del teologo approfondire sia i possibili modelli di rapporto tra le due scienze sia le condizioni necessarie per l'instaurazione di un dialogo interdisciplinare tra di esse. Riteniamo ugualmente compito del teologo definire il senso e i limiti dell'utilizzazione funzionale che egli fa della psicologia. Quello che abbiamo detto non basta: è solo un'introduzione al problema. Le riflessioni teoriche, però, devono essere accompagnate da tentativi concreti sia di dialogo interdisciplinare sia di utilizzazione funzionale, sul tipo di quelli messi in opera dal Pohier. Ci auguriamo che la cosa abbia seguito.

Nota bibliografica

- Alszegehy Z. - Flick M., *Come si fa la Teologia*, Roma 1974.
- Bazzi T., *Le psicoterapie*, Milano 1970.
- Colomb J., *Le devenir de la foi*, Paris 1974.
- Congar Y., *Théologie*, DThC XV, I, pp. 341-502.
- Groppa G., *Lo statuto epistemologico della catechetica*, in *La catechetica: identità e compiti*. Atti del II incontro nazionale dei catecheti italiani (Frascati, 23-25 aprile 1977), a cura della Segreteria del Gruppo Italiano Catecheti, Udine 1977.
- Midali M., *Attuali orientamenti e progetti di Teologia Pastorale fondamentale*, Sal 40 (1978), pp. 845-900.
- Milanesi G. - Aletti M., *Psicologia della religione*, Torino 1973.
- Molari C., *Inconscio e teologia*, Regno-doc 25 (1980), n. 412, pp. 90-95.
- Pohier J.-M., *Psychologie et Théologie*, Paris 1967 (tr.it. *Psicologia e Teologia*, Roma 1971).
- Pohier J.-M., *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques*, Paris 1972 (tr. it. *Ricerche di Teologia e Psicanalisi*, Assisi 1973).
- Pohier J.-M., *Quand je dis Dieu*, Paris 1977.
- Sartori L., *Teologia e Psicologia al XXI Congresso Teologico Triveneto*, StPat 21 (1974), pp. 248-255.
- Scharfenberg J., *Psychologie und Psychotherapie*, in Klostermann F. - Zeffass R. (edd.), *Praktische Theologie heute*, München-Mainz 1974, pp. 339-346.
- Schilling H., *Teologia e scienze dell'educazione. Problemi epistemologici*, Roma 1974.
- Vagaggini C., *Teologia*, in Barbaglio G. - Dianich S. (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1977, pp. 1597-1711.

Discussione seguita alla relazione

D. VALENTINI: Suppongo che le conclusioni della relazione del prof. Groppo, che sono problematiche, permettano il mio intervento; questo non esclude il fatto che io abbia recepito con molto piacere quanto diventa qui oggetto di una richiesta di approfondimento. Mi riferisco alla terza parte della relazione, dove si è trattato del carattere di analogia della teologia e della psicologia. Il mio intervento riguarda quattro punti particolari: a) Ho l'impressione che la presentazione della teologia sia stata fatta piuttosto a livello descrittivo, e con una certa tendenza positivista; mi pare soprattutto che non sia stato sufficientemente messo in evidenza che principio soggettivo della teologia sia anche la fede, il che farebbe cambiare alcune conseguenze; b) altra osservazione, sul concordismo: certamente è stato accennato anche a una certa possibilità di «sviluppo» del dogma, però mi pare che il discorso, così come è stato interpretato, potrebbe dare adito, se radicalizzato, all'esclusione dello sviluppo del dogma stesso; c) credo che il termine «falsificabile» possa avere pure un significato valido, però esso non esclude un po' di difficoltà, così come è stato usato, nel senso di «approfondimento»; ossia c'è un senso giusto che non mi fa difficoltà, ma che non mi piace, perché mi sembra che riconduca la teologia a qualcosa di estrinseco, che non ha niente a che fare con un nucleo di fede. La teologia sarebbe come un vestito che al mattino indosso e che alla sera tolgo, e il giorno dopo cambio, e ciò fino a quando mi piace indipendentemente dalla fede («fides quae»); d) nella relazione si afferma che non c'è distinzione fra teologia e psicologia a livello dell' «obiectum quod»; ciò crea delle difficoltà perché mi sembra che in questo discorso rimanga sottaciuto lo specifico della «fides quae», e, anche se nella

relazione si parla del mistero, che sarebbe il punto di riferimento ultimo, mi sembra che questo elemento non abbia il dovuto rilievo.

G. RUGGIERI: Anch'io mi muoverei nella scia di D. Valentini. E la mia riflessione sorge proprio da un esempio che è stato portato dal prof. Groppo, che per altro ringrazio per la relazione veramente ricca. Il prof. Groppo, citando il Molari, ha detto che Galileo per primo ha affermato che la natura introduce un campo di rivelazione. Di fatti il motivo è ben più antico. Già nel Medioevo questo tipo di ragionamento si è proposto nella discussione sull'uso della dialettica in teologia. Abelardo, ad esempio, difendeva l'uso della dialettica con il ragionamento che, essendo il *Logos* all'origine della mente umana, allora non vale soltanto l'autorità della sacra pagina, ma vale anche l'autorità della logica. Questo è un problema che la teologia ha dovuto affrontare da sempre soprattutto in occidente, quando ha operato questo impatto, credo nuovo, prima con la dialettica, e poi nel XIII secolo con i contenuti di una filosofia «autonoma». Il difetto, in fondo, consiste nel fatto che si continua a immaginare la teologia come un sapere totalizzante, cui corrisponde il *maximum* di scientificità. Questo sembra essere anche il presupposto indimostrato della relazione del prof. Groppo: la necessità che la teologia sia un vero sapere, che essa sia falsificabile come tutte le altre scienze, e che quindi faccia uso di ciò che le scienze empiriche, psicologia e sociologia, dicono sull'uomo. A me questo suscita perplessità, non perché non debba esistere la sociologia della religione o della fede, ma perché mi sembra che in tal modo si snaturi ciò che la teologia è tradizionalmente, cioè il sapere della fede adorante. E le regole di falsificazione, che la fede stessa ha saputo dare, sono vere regole di falsificazione nella prassi della comunità: pensiamo, ad esempio, alla prassi della scomunica, che è una regola di falsificazione. Esse non sono mai state derivate da un sapere nel senso oggettivo del termine, quanto piuttosto da una sensibilità, da un gusto anche distorto, forse: ben venga allora la psicologia a denunciare tali distorsioni. Ma qual è il senso tradizionale della «regula fidei»? Non è tanto la regola sulla fede (il genitivo è infatti soprattutto soggettivo), quanto la regola,

che la fede si dà; e la teologia è la responsabilità rigorosa di questo sapere atipico della fede, che, a mio parere è sempre un sapere di tipo mistico e negativo. Ora io vorrei porre la seguente domanda: Al fondo, dietro tutta l'istanza proposta dal prof. Groppo, non sta questo modello di teologia? Certo, il modello è vecchio. Già, per esempio, quando s. Tommaso nel *De Pot.* q. VII a. 5 tratta della teologia negativa e prende di petto tutta la teologia orientale, a mio avviso egli opera una mistificazione, perché quello che per la teologia orientale è il problema dell'unione a Dio, di cui la teologia è strumento, per lui diventa il problema della conoscenza oggettiva di Dio. È questo, credo, un grosso problema, che poi si ripete anche, a mio avviso, in questo tipo di tematica. Non ho nulla contro l'uso della «scienza» applicata alla teologia e al campo della fede. Ben venga lo psicologo, ben venga il sociologo a denunciare le mie distorsioni, i miei falsi giochetti. Io lo dovrò ascoltare, ma non per poi integrare il suo discorso nel mio, non per costruire una scienza *sui generis*, sintetica, eclettica con la sua, quanto piuttosto perché io purifichi il mio sapere, il mio modo di essere responsabile della fede cristiana.

G. GROPPA: Alle questioni, tra loro connesse, proposte dai proff. Valentini e Ruggieri circa la natura della teologia, vorrei rispondere distinguendo nettamente la fede dalla teologia. È vero che io concepisco la teologia come un sapere che aspira alla scientificità, però non lo intendo come un sapere totalizzante, tale cioè da escludere o inglobare, vanificandoli, gli altri saperi. Non ho difficoltà a pensare la teologia come il sapere della fede adorante, purché in essa non si confonda lo sforzo intellettuale della ricerca con l'adesione della fede che adora. La teologia nasce quando il credente entra in crisi perché l'evolversi della cultura gli pone problemi nuovi ed egli, come uomo ragionevole, sente il bisogno di rendersi ragione della sua fede, di capirla più a fondo, di ripensarla e riformularla in modo più adeguato. Non ho difficoltà a riconoscere che la via della ricerca teologica non sia l'unica via esistente nell'ambito della comunità cristiana per la soluzione dei problemi posti dalla fede; comunque la ritengo una via legittima. La ricerca teologica utilizza sempre e solo strumenti umani, quindi è

passibile di errore. La fede resta sempre il suo postulato di base, ma non entra mai come elemento costitutivo dell'argomentazione. Questa è tutta e sempre semplicemente umana; si costruisce utilizzando materiali desunti dalle altre scienze o dialogando con esse. Una teologia così intesa è evidentemente omologa a tutte le altre scienze dell'uomo. Le sue costruzioni sistematiche saranno sempre falsificabili come quelle di tutte le altre scienze. Si noti però: la falsificazione di un sistema teologico non coinvolge mai — né lo potrebbe — il postulato di base, costituito dalla fede, ma solo il tentativo, tutto umano, di comprenderla, spiegarla, difenderla, ripensarla alla luce del progresso del sapere e della cultura. Per quanto riguarda le altre questioni poste dagli interroganti, mi limito unicamente ad alcune precisazioni. Quando ho detto che la distinzione tra teologia e psicologia non si opera precisamente a livello dell'*obiectum formale quod* ma a livello dell'*obiectum formale quo*, non intendevo identificare l'oggetto formale della teologia con quello della psicologia, ma solo constatare che i due oggetti formali possiedono degli ambiti comuni, dovuti al fatto che le due scienze si occupano dell'uomo nelle sue molteplici dimensioni. Ciò che le differenzia è il metodo scientifico (*o.f.quo*), a cui ciascuna delle due ricorre. Infine per quanto riguarda il concordismo, era mia intenzione tentare di definirne la vera natura, per evitare che si qualificassero come concordisti — e quindi negativamente — tanti tentativi di ricorso alle scienze umane e di dialogo con esse, allo scopo di comprendere meglio la fede. Si avrebbe concordismo solo quando questo ricorso è fatto in modo non corretto, perché si sono omessi passi intermedi importanti, come risulta dall'esempio che ho portato, oppure perché ci si dimentica che i risultati che si possono raggiungere, entrando in dialogo con le scienze umane, sono sempre provvisori, sono sempre falsificabili. Sono convinto che sia il prof. Valentini che il prof. Ruggieri hanno tutto il diritto di restare insoddisfatti delle mie risposte, proprio perché, a mio giudizio, ciò che ci divide è determinato ultimamente dal modo diverso di concepire la teologia. Anche la citazione del Molari non era tanto per sottoscrivere tutto quanto egli afferma, quanto piuttosto per mostrare come le sue riflessioni costituiscono un tentativo nel senso da me indicato.

G. RUGGIERI: Il ragionamento è vero; esiste una rivelazione di Dio attraverso la natura, ma ci si deve chiedere se la teologia abbia il compito di tutto spiegare e di integrare ogni altro sapere.

L. SARTORI: Ruggieri sostiene che nel medio evo ciò era facilmente concepibile, perché c'era una struttura anche politica della chiesa, per cui l'unità gerarchica faceva sì che la chiesa si ponesse non soltanto come portatrice dei suoi valori, ma anche come tutela e portatrice dei valori di tutto il sistema. Ora, lui dice, anche se la chiesa ha perduto questa struttura, la teologia vorrebbe invece conservarla, nel senso che essa trova il modo di assumere la psicologia, la sociologia e le altre scienze, di rifonderle per farle passare ancora come elemento integrante.

R. RUGGIERI: Quanto sto per dire è forse molto banale: noi, di fronte alle altre religioni, riconosciamo che esse sono delle vie di salvezza, ma di fronte alle scienze abbiamo bisogno di farle diventare delle teologie per riconoscere i loro valori cristiani. Ora io credo che esista un valore oggettivo e una necessaria utilizzazione delle scienze all'interno della comunità cristiana, ma non capisco perché il modello scientifico debba diventare il modello del sapere teologico. Quando poi ho detto che la teologia è il sapere adorante, non volevo negare che la teologia è un sapere, ma volevo dire che bisogna stabilire lo statuto e la peculiarità di questo sapere, chiedendosi se esiste un sapere che non può essere spiegato senza la fede.

D. VALENTINI: Vorrei rimettere in discussione solamente un punto. L'atto teologico, non il sistema, ha alla sua origine un principio soggettivo, che si chiama fede, la quale mi rende questo atto tale per cui non si può avere una scienza nel senso delle altre scienze, ma solamente una scienza analoga ad esse. Si tratta di un'analogia che bisogna assolutamente mettere in evidenza, senza che noi andiamo a bussare per entrare nel tempio delle scienze. L'atto teologico non cade in un sistema. E allora non deve forse in quanto tale presupporre qualcosa, non deve esigere qualche cosa che serva a distinguerlo?

G. GROPPPO: Una teologia che non abbia come presupposto di base la fede, per me non è la teologia cattolica. Il postulato di fede è essenziale per il teologo. Non esiste scienza che non abbia dei postulati di base; questi però non entrano nel tessuto dimostrativo di queste scienze. Così è pure per la teologia: si fonda sulla fede, ma non la fa entrare nel suo tessuto argomentativo. Tuttavia non per questo la teologia diventa la *scienza delle conclusioni*, come si è pensato in passato. Nella sua struttura dimostrativa essa utilizza strumenti quanto mai differenti tra loro e non si limita certamente al solo sillogismo deduttivo. Affermando la scientificità della teologia, la mia preoccupazione non è apologetica (=far accettare la teologia dai cultori delle scienze umane); è la preoccupazione di essere fedele alla mia razionalità, fondata sulla convinzione che il sapere umano, nonostante la sua povertà e inadeguatezza, non è tuttavia in un rapporto di equivocità con il sapere della fede.

G. RUGGIERI: Il sapere, anche se non è totalizzante, è sempre unitario e coerente; quindi la concettualità o la categorialità psicologica che io estrapolo ormai non obbedisce più alla logica del contesto da cui è stata estrapolata.

G. GROPPPO: Bisogna fare le dovute distinzioni. Se un teologo e uno psicologo intendono studiare, in dialogo tra loro, una determinata realtà, per esempio il passaggio da una fede infantile a una fede adulta, perché sono convinti che ciascuno di essi da solo, con gli strumenti scientifici della propria scienza, non è in grado di approfondirla adeguatamente, ciascuno di loro opera nell'ambito della propria specialità scientifica con il metodo scientifico che gli è proprio. Diversa invece è la situazione del teologo, il quale, in quanto teologo, utilizza teorie psicologiche per approfondire un dato punto della fede della comunità, convinto che le prospettive a cui tradizionalmente si ricorreva sono insufficienti. In questo caso la teoria psicologica, inserita nella prospettiva e nel metodo teologico, perde la sua specifica natura e diventa teologia. Quando s. Tommaso utilizzò la concezione metafisica di Aristotele nell'ambito della sua teologia trinitaria, la prospettiva filosofica dello Stagirita cambiò di natura, divenne teologia, quella particolare teologia che è il tomismo di s. Tomaso d'Aquino.

TAVOLA ROTONDA

diretta da
LUIGI SARTORI

L. SARTORI: Penso che si potrebbero concentrare le domande attorno a questo nucleo: che cos'è la teologia fondamentale e quali sono i fondamenti che essa pone. Abbiamo sentito il prof. Latourelle, che ha contribuito ad indicare che alcuni di questi fondamenti sono essenziali, mentre altri sono secondari. C'è una finalità specifica? Si diceva che questa finalità è costituita dalla credibilità. Ma in che senso? I tre o quattro discorsi fatti dove li collochiamo? Hanno diritto di essere affrontati in qualche parte della teologia? Tocca o no alla teologia fondamentale discutere di questi problemi? Qual è il rapporto fra teologia fondamentale e scienze? Direi di far ruotare il nostro dibattito intorno a questo primo punto: che cosa sia e che cosa debba essere la teologia fondamentale, tenuto conto anche del passato, che in un certo senso ci ha mostrato che alcuni discorsi non si possono eludere. La base antropologica del discorso religioso, la base storica, e soprattutto il concetto di rivelazione e di fede son radicali oggi. Il prof. Arduso ha inoltre introdotto il discorso della mediazione della rivelazione, che è però abbastanza classico rispetto alle nuove impostazioni emerse nel corso di questo seminario. Che cos'è la teologia fondamentale? Quali sono i suoi contenuti? E, soprattutto, la sua prospettiva è sfuggita dalla concentrazione sul nucleo essenziale oppure in qualche cosa ha recuperato alcuni aspetti altrettanto necessari? È solo la credibilità in senso apologetico o qualche altra cosa? Ecco il primo punto. Eventualmente una seconda domanda potrebbe essere questa: Il teologo di fronte a queste nuove visioni in che atteggiamento deve porsi? Abbiamo tutti

sentito dire che in qualche maniera il teologo deve recepire, ma criticamente: Che cosa vuol dire un'affermazione di questo tipo? Significa che il teologo deve farsi giudicare per farsi purificare, dato che spesso il nostro modo di parlare è ingenuo, mitico e talora anche egemonico, reduci come siamo da un'epoca in cui la teologia voleva far tutto? Oppure, al di là di tutto ciò, quest'affermazione significa che si deve intensificare la formalità teologica? Si è detto che dovremmo diventar capaci di capire le altre prospettive per poter intavolare un dialogo su alcuni modelli: ma quali sono questi modelli? Ne sono stati elencati quattro; puntiamo quindi il nostro dibattito anche su questi quattro modelli possibili di incontro. La teologia deve però andare più in là. Oltre che farsi giudicare, verificare, purificare, oltre che essere capace di capire gli altri mondi per aggiustare il suo discorso con gli altri, deve anche integrare, creare un corpo, un'unità integrante con queste discipline. Eventualmente ci si potrà anche chiedere come queste varie letture possono essere messe insieme fra di loro e a chi spetta questo compito.

R. LATOURELLE: Recentemente mi sono occupato dell'edizione di un libro che sta per uscire presso l'editrice Queriniana, intitolato *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*. A questo libro hanno collaborato venti teologi provenienti da dieci paesi diversi, ciascuno dei quali esprime il suo pensiero sulla teologia fondamentale oggi, partendo da orizzonti evidentemente diversi e da pareri diversi, tutti assai interessanti. La prima cosa che salta agli occhi è il disaccordo totale su che cosa è la teologia fondamentale. Vorrei dare due o tre esempi, perché io stesso ho fatto l'elenco di tutte le nozioni e definizioni proposte dal dopoguerra. Vorrei però mostrare soltanto la differenza, anzi l'evoluzione dell'apologetica. Prima si dice che il discorso apologetico, in quanto interessa i credenti, potrebbe essere meglio detto fondamentale; poi, parlando delle nozioni di rivelazione, tradizione e ispirazione nella definizione propria della teologia dogmatica, si dice che esse sono soltanto dei prolegomeni alla teologia dogmatica e non fanno parte della teologia fondamentale. Poi un incontro alla Gregoriana fra diversi professori di teologia fondamentale conclude che la teologia fondamentale raggruppa tre

elementi essenziali: la rivelazione, la fede come risposta e la credibilità, cioè il rapporto tra fede e rivelazione. Ancora: nel '72 in «Le point théologique» si dice che la teologia fondamentale è il luogo del dialogo della cultura secolare con la fede cristiana e che, per fare questo, la teologia fondamentale non può più soltanto essere un trattato classico, perché deve essere coestensiva a tutta la teologia, ne deve diventare una funzione, mostrando il messaggio cristiano nei suoi diversi elementi, rispondendo alle domande, agli interrogativi radicali dell'esistenza umana. Alla fine di tutta l'evoluzione siamo arrivati a definire la teologia fondamentale come una funzione di tutta la teologia, in quanto la teologia tenta di rispondere al significato della realtà dell'uomo. Questo è un grosso cambiamento, perché io penso che siamo andati all'estremo: la teologia fondamentale infatti non è più un settore, ma una funzione, quasi la funzione ecumenica, per così dire, della teologia. Un altro esempio potrebbe essere quello di Geffré, il quale dice che la teologia fondamentale ha una funzione critica, cioè analizza ciò che è condizione di possibilità della fede e continua dicendo che c'è anche una funzione ermeneutica, che consiste nell'affermare il significato della rivelazione a partire dall'intelligenza che l'uomo ha di se stesso; più recentemente, nel 1977, egli dice che la teologia fondamentale è lo studio critico dei fondamenti dell'essenza cristiana, sia da parte della rivelazione come instaurazione della fede che da parte della fede come accoglienza della rivelazione, puntando quindi sul binomio rivelazione-fede. C'è un articolo molto importante di Stirnemann, che separa completamente l'apologetica dalla fondamentale, privandola di temi tradizionalmente molto importanti, ossia di tutto ciò che riguarda i fondamenti del cristianesimo. Metz, in «Concilium», ha espressioni così generali da dare l'impressione che questa sia una terra senza frontiera, parlando praticamente di tutto e dicendo di voler affrontare tutti i problemi posti al giorno d'oggi dalla necessità di approfondire la fede. Tutta la teologia fa questo. Ciò dimostra che c'è una grande diversità fra gli autori, anche se c'è una corrente che si propone di arrivare a un punto di focalizzazione, di concentrazione e di gerarchizzazione dei compiti della teologia fondamentale. Infatti, così com'è, essa è tutto e niente: è facile constatare che c'è una convergenza

abbastanza grande su questo. Per il momento manca un'identità chiara e vorrei proporre il mio modo di vedere la cosa. Io penso che una domanda, alla quale la chiesa in quanto chiesa deve e dovrà sempre rispondere sulla base di una riflessione che dovrà sempre essere fatta, ha come oggetto l'irruzione stessa di Dio nella storia dell'umanità come una realtà veramente accaduta e significativa, sensata e intellegibile per l'uomo. La chiesa per vivere veramente deve sapere che c'è stata un'irruzione di Dio nella storia e che questo è certo, ne abbiamo dei segni, ci vuole per parlare di credibilità. Adesso questo tema della credibilità è capito in modo veramente più ampio, perché — per dirla in breve — questo tema coincide con la credibilità di Dio in Gesù Cristo. E, quando dico rivelazione, non dico soltanto il fatto, ma intendo anche la totalità, il mistero, tutta l'economia della rivelazione, di questa irruzione di Dio nella storia dell'umanità, dico cioè tutta l'iniziativa trinitaria, che inizia con la creazione, continua con l'incarnazione e la redenzione, la croce, la chiesa, l'escatologia; la cosa altrimenti è troppo ridotta, non è più la realtà sulla quale la chiesa deve riflettere. In secondo luogo dobbiamo chiederci: come diventa credibile questa realtà? «Credibile» è un termine classico: Ma che cosa significa «credibile»? Qui «credibile» e «creduto» hanno lo stesso significato, perché Cristo è fra noi come Dio è fra noi; l'affermazione centrale è dunque questa, che Cristo è Dio fra noi. Perché ciò viene definito «credibile»? Perché ci sono dei miracoli, delle profezie che provano l'origine divina del messaggio cristiano. Ciò non è falso, ma è solo un po' ristretto; in questo senso il termine «credibilità» deve essere molto ampliato. Per fare un esempio, che cosa vuol dire «credibilità» nella seguente affermazione: «Dio fa irruzione nella storia dell'umanità per salvarla in Gesù Cristo?». Io penso che ciò comporta tre verifiche: che Gesù è veramente esistito, che si può conoscere il suo messaggio alla conversione e all'entrata nel regno. Questa è la prima verifica da fare. In secondo luogo ci si deve chiedere: Se questo messaggio è raggiungibile, è significativo o insignificante per l'uomo? E fino a che punto? Qui entra in gioco l'antropologia filosofica in chiave fondamentale. Si tratta di mostrare che il messaggio e lo stile di vita di Cristo veramente illuminano, decifrano e interpretano la condizione umana e tutti i problemi scottanti

dell'uomo, i suoi problemi concreti al di là di ogni speranza, superando la soluzione prevedibile. C'è un compimento che è contemporaneamente un superamento. Alla fine di questa seconda verifica normalmente sorge la riflessione: ma allora, se questo messaggio illumina, decifra, supera ogni attesa umana, chi è quest'uomo? Si arriva allora alla terza verifica: chi è Gesù. La chiesa ci dice che Gesù è il Cristo, il Signore, il figlio di Dio. Ciò si manifesta attraverso tutta la persona di Gesù. Per questo il concilio Vaticano II dice che si è manifestata al mondo «tota sua praesentia», «tota ipsa», con le stesse e medesime realtà con le quali Gesù si è rivelato e si è autenticato come rivelatore in persona. Gesù ci rivela l'amore, in quanto egli è l'amore. E lo stesso vale per tutti i segni che si possono enumerare. Cristo compie questi segni attraverso l'irradiazione della sua persona, attraverso la gloria della sua persona. Non sono cose esterne a Gesù; egli stesso, in persona, ci segnala che la gloria abita in lui, la gloria del Tutt'Altro. La chiesa deve fare questa riflessione innanzitutto per se stessa, e non la può trascurare senza tradire la propria natura. Quindi è un compito della chiesa stessa e dei credenti che fanno le domande. Ma ciò non impedisce che ci sia uno sguardo verso l'esterno, verso i problemi che ci sono al di fuori di essa. Che significa questo? Significa che una religione, che si dice l'unica, la sola grande epifania di Dio al mondo, deve situarsi anche di fronte alle altre religioni, che pure si dicono vie di salvezza, deve situarsi di fronte all'interrogativo delle grandi filosofie, di Marx, di Feuerbach, di Nietzsche, di Freud, ecc. La chiesa è tutto questo, ed il teologo credente deve operare per la chiesa ed eventualmente anche per i credenti che interrogano e per i non credenti che fanno delle domande. Questa è la teologia fondamentale nella sua totalità; ed è ben diversa cosa dall'ordinamento didattico della teologia fondamentale. Se infatti si passa all'ordinamento didattico, io penso che il nucleo — cioè la rivelazione come economia e come credibilità — deve essere trattato nelle sue linee essenziali durante il primo ciclo, nel corso istituzionale; ma posso anche sbagliarmi. Tuttavia, se tutto questo viene trascurato — lo so per esperienza — ci sono crolli di fede. La fede è vulnerabile tanto per mezzo della filosofia che per mezzo della storia... Penso inoltre che, in un secondo momento d'approfondimen-

to, si possono trattare le questioni che ho sopra indicato dal di fuori, cioè il rapporto con le altre religioni, con le filosofie, in rapporto specifico e determinato con le altre scienze; questo può essere fatto a livello di dottorato e di licenze specifiche. Ma non si può pensare che con questo ordinamento didattico abbiamo coperto tutto il campo della teologia fondamentale; è impossibile: ne abbiamo coperto gran parte, abbiamo fatto delle «approssimazioni progressive» — per inciso, dico che a me questo termine piace di più del termine «falsificazioni» — ma non abbiamo certo esaurito tutto.

W. KERN: Essenzialmente sono d'accordo con tutto quanto è stato detto dal prof. Latourelle. Vorrei solo aggiungere che lo scopo della teologia fondamentale è costituito dalla credibilità della rivelazione di Gesù Cristo mediante la chiesa. Che Gesù è il figlio di Dio mi sembra essere piuttosto il tema centrale della cristologia dogmatica; ma questa è una questione secondaria. Generalmente mi sembra che si possa aggiungere che la teologia fondamentale deve riflettere *in directo* su quanto le altre discipline teologiche fanno *in obliquo*. Riflettere *in directo* significa mettere insieme metodicamente e sistematicamente, investigare le strutture, le implicazioni, i presupposti, le conseguenze dell'aspetto apologetico della fede e della speranza cristiana, secondo 2Pt 3,15. Da ultimo direi con coraggio estremo che, a mio parere, la crisi della teologia fondamentale non dovrebbe essere esagerata; mi sembra che quasi tutti i temi della teologia fondamentale, che io ho imparato venticinque anni fa, siano ancora attuali e indispensabili, anche se naturalmente ci sono altri temi che devono completare questa somma, questo deposito.

L. SARTORI: A quali temi allude? A quelli che abbiamo trattato nel corso di questo seminario?

W. KERN: Mi riferisco alla necessità di compiere un'analisi antropologica, una riflessione iniziale almeno sui contenuti centrali del vangelo stesso; tali contenuti sono l'umanità, la filantropia di Dio in Gesù Cristo, il carattere liberatorio del suo vangelo contro tutte le ideologie, l'imperativo ad essere sempre pronti a condonare agli altri, a riconciliarsi con loro, l'annuncio di una salvezza definitiva donata da Dio stesso e

che non deve essere realizzata solo dall'uomo. Di questi temi noi dobbiamo fare i temi della salvezza dell'umanità. Inoltre — e questo mi sembra un punto abbastanza nuovo — il programma dell'ortoprassi non è soltanto una cosa del futuro, perché altrimenti sarebbe una speranza un po' utopica in un senso negativo; mi sembra invece che nei duemila anni di storia del cristianesimo ci sono molti punti che permettono di trovare un'ortoprassi nel passato. C'è una storia del cristianesimo rivolta verso l'umanizzazione dell'umanità universale: l'origine della moderna civilizzazione, che non è poi così cattiva come si diceva otto anni fa; l'origine della coscienza dei diritti civili, la coscienza che nel destino dell'uomo c'è la libertà, la fraternità, l'uguaglianza; l'origine della moderna scienza naturale e della tecnica: questi sono, mi sembra, degli impulsi originati tutti dal vangelo di Cristo o dalla Bibbia intera, cioè dalla fede nella creazione. Anche questi sono alcuni aspetti della teologia fondamentale.

R. LATOURELLE: Quando ho parlato delle difficoltà sperimentabili a proposito dell'unità e dell'identità della teologia fondamentale, ne parlavo perché ho fatto un'inchiesta in diversi paesi e in molte facoltà del mondo, vedendo i libretti di molti studenti. Sono rimasto sbalordito al vedere che cos'era diventata la teologia fondamentale: era sparita del tutto, oppure ce n'era ancora solo un pezzo qui, un pezzo là; l'ispirazione viene affrontata durante il corso di Sacra Scrittura, i miracoli vengono affrontati solo a proposito dell'esegesi, la rivelazione viene trattata fuori tema, altri temi importanti vengono trascurati oppure sembrano neppure esistere. Penso che il rinnovamento di molte scienze — come le scienze bibliche o quelle antropologiche — è stato così rapido, che i professori non hanno potuto fare l'aggiornamento necessario e, sentendosi presi un po' di sorpresa, non hanno avuto la possibilità di fare un insegnamento coerente e completo. Ciò spiega perché spesso la fondamentale è dispersa fra diversi professori. Era a questa dispersione che alludevo; devo tuttavia dire anche che ora si sta facendo sentire una certa volontà di ritorno all'unità.

G. GROppo: Lasciando da parte la prima serie di domande, per rispondere alle quali non mi sento competente, tenterei

di dire invece qualcosa, brevemente, a proposito dell'altra serie, quella sull'atteggiamento dei teologi nei confronti delle scienze umane. Credo anzitutto che si possa essere d'accordo sul rifiuto di modelli di rapporto, tra teologia e scienze umane, di tipo *gerarchico* o di tipo *riduttivo*. La teologia non può più mettersi, nei confronti delle scienze umane, in un rapporto di tipo gerarchico. Già nel medioevo del resto si pensava che la teologia non dovesse subalternare a sé nessuna delle altre scienze. Così pure non si può pensare di ridurre la teologia a una specie di psicologia della religione: il modello riduttivo vanifica a mio giudizio le due scienze. La teologia fondamentale, non solo, ma tutta la teologia, interpellata dalla cultura contemporanea, entra in dialogo con le differenti scienze, non come *domina* ma neppure come serva, ma alla pari, perché, nonostante il suo statuto epistemologico particolare, è omologa ad esse. Ritengo possibile questo dialogo tra la teologia e le scienze umane, in particolare con la psicologia e la sociologia. Tutte queste scienze si occupano dell'uomo, vogliono chiarirne il mistero, la teologia alla luce della rivelazione di Dio, la psicologia e la sociologia alla luce della sola ragione. Restano fedeli, ciascuna, al proprio metodo di ricerca; riconoscendo, ciascuna, i propri limiti e la competenza delle altre, dialogano tra loro, discutono i loro risultati, si scambiano reciproche informazioni, tutto allo scopo di chiarire maggiormente questa realtà complessa che è l'uomo, in funzione di una sintesi di tipo pratico-progettuale, cioè per la costruzione di un progetto di vita e di umanità migliore, più autentico. Certo il teologo penserà ad un progetto di vita, ad un processo di promozione umana, che siano aperti alla trascendenza e alla vita divina. Resta ancora un ultimo aspetto che aveva suscitato problemi: quello dell'utilizzazione delle scienze psicologiche e sociologiche da parte della teologia. Aggiungerei a quanto ho già detto le seguenti osservazioni. Credo anzitutto che la teologia possa e debba accettare — sia pure criticamente — i contributi notevoli che le scienze psicosociologiche hanno offerto in questi ultimi decenni per una maggior comprensione della vita di fede e della religiosità: ne hanno messo in luce, con impietosa chiarezza, aspetti nevrotici o almeno non maturi. I contributi della psicologia e della sociologia permettono al teologo di scoprire, nell'ambito

della parola di Dio trasmessa e vissuta dalla chiesa, nuove e feconde prospettive sull'uomo e sulla sua maturazione umana e cristiana. Psicologia e sociologia in questo caso diventano "segno dei tempi", i quali, interpretati criticamente, permettono di allargare l'orizzonte di luce che promana dalla parola di Dio, cioè di attualizzarla, di renderla viva e illuminante nell'oggi della cultura. Per far tutto questo, però, il teologo non lascia i dati della psicologia e della sociologia nel loro stato grezzo, ma li assume e li ristruttura nel contesto vivo della fede della comunità, da lui intesa nella prospettiva propria del suo particolare sistema teologico. Si tratta di un lavoro in continua crescita, mai definitivo, dove il pluralismo dei sistemi teologici gioca un ruolo assai importante assieme a quello proprio dell'unità della fede della comunità. Se per esprimere questo processo di approfondimento della fede da parte della teologia ad altri piace parlare di «approssimazioni progressive», e non di «progresso per via di falsificazioni successive», non ho difficoltà ad accettare questa formula.

L. SARTORI: Dopo aver ascoltato questi tre interventi riprendiamo il nostro dibattito. Abbiamo sentito che, secondo le diverse prospettive, specialmente quella del prof. Latourelle e del prof. Kern, la credibilità rimane il problema centrale da integrare, però in modo da conglobare anche la significatività.

W. KERN: Mi sembra che oggi la teologia fondamentale si preoccupi molto di più di cercare dei significati fondamentali antropologici che di provare tesi particolari, per esempio su l'uno o l'altro miracolo. Cerca molto di più di mostrare delle cose sensate, significanti, intelleggibili, coerenti. Io trovo che c'è un orientamento diverso e mi sembra che la fondamentale comprenda più di prima le difficoltà della sua disciplina. Prima si procedeva per prove apodittiche, e tutto nel cristianesimo era sicuro, provato. Adesso la teologia fondamentale è più umile, più modesta, e — come ho detto prima — si dedica maggiormente alla ricerca del senso, del significato, perché questo conta sempre di più. Per quanto riguarda i rapporti tra le varie scienze, io ho sempre pensato che esse sono a vicenda principali o ausiliarie. Ad un certo momento la filosofia è principale, e le altre scienze di cui la filosofia si

serve sono ausiliarie, ma a sua volta una scienza ausiliaria può diventare principale e servirsi della filosofia, che diventa ausiliaria. Il teologo che fa scienza *speciali sensu*, scienza *sui generis* — perché ha un dato rivelato, è sottomesso a un magistero e vuol capire il disegno di Dio sulla salvezza degli uomini — quando deve riflettere sui diversi oggetti del suo studio, deve far appello a delle scienze ausiliarie, come la filologia, la critica letteraria, l'archeologia, ecc., e queste scienze devono essere applicate rigidamente secondo il loro metodo. In un certo senso Teilhard de Chardin, facendo il paleontologo, assume la paleontologia come scienza principale e, ad un certo punto, trova una luce nell'armonia che il cristianesimo sembra dare al movimento dell'evoluzione: in questo, direi, il cristianesimo è diventato per lui quasi ausiliario, perché la scelta principale è quella del movimento evolutivo, che con cautela si fa aiutare ed illuminare dal cristianesimo.

G. RUGGIERI: Desidero porre una domanda al prof. Latourelle. Prima lei ha criticato sia la concezione dell'ultimo Bouillard che la definizione di Metz, dicendo che a questo punto la teologia fondamentale diventa una terra senza frontiere. Ma, quando lei ha dato la sua definizione, non le sembra di aver detto la stessa cosa? In fondo lei ha detto, che l'oggetto della teologia fondamentale è la riflessione sulla credibilità della rivelazione di Dio in Gesù Cristo come globalità.

R. LATOURELLE: Non è così. All'interno del mio discorso globalità significa economia; io non parlo unicamente della rivelazione, perché la rivelazione è un'azione dinamica.

G. RUGGIERI: Credo che questa globalità sia presente anche in quegli autori.

R. LATOURELLE: Sì, però il nucleo, il campo, il territorio che si esplora non è tutto il campo, non comprende anche la credibilità della globalità. Io mi riferisco alla realtà globale, che include tutti i misteri particolari. Io non studio l'eucaristia o l'unzione degli infermi, ma considero la globalità della realtà rivelazione, cioè l'irruzione di Dio nella storia; questo

è il nucleo, ed io non entro nelle particolarità, perché non è il mio compito. Se invece io dico che la teologia fondamentale si preoccupa di parlare attraverso tutta la teologia, allora essa diventa la teologia stessa, in quanto mostra come ciascun mistero ha un senso per l'esistenza umana. A questo punto essa non ha più un territorio speciale, perché non è più un settore speciale, è una funzione, come potrei dire che c'è una funzione ecumenica in tutti i misteri. A questo punto si raggiunge un po' il progetto del *Corso fondamentale sulla fede* di Rahner, che non parla di teologia fondamentale. Io trovo invece che Bouillard è andato un po' troppo lontano.

L. SARTORI: Sono solamente in grado di riferirmi ad una dialettica abbastanza pacifica. La *ratio* stessa della CEI sugli studi nei seminari fa delle affermazioni, che a me sembrano buone, quando sostiene che sono importanti tutte e due le cose: le materie specifiche e le dimensioni. Allora, quando io trovo un autore, il quale scopre che deve essere sempre tenuta in considerazione la dimensione relativa non soltanto alla credibilità, ma anche alla significatività della fede, io credo che per questo ancora di più si giustifica l'esigenza di una materia specifica settoriale.

W. KERN: In fondo questa settorializzazione della fondamentale è un fatto storico molto recente, che comincia con l'illuminismo.

R. LATOURELLE: La teologia fondamentale non è certo molto antica. Sono d'accordo nel dire che è abbastanza recente.

W. KERN: Durante l'illuminismo i teologi hanno risposto alla sfida di dare argomenti razionali, mostrando che lo scopo della teologia fondamentale è quello di dimostrare che solamente Dio può dire all'uomo qual è la via per la salvezza, quali comandamenti deve osservare, ecc. Questa non è però una questione decisiva; la teologia fondamentale ha solo due o tre secoli, ma può essere vecchia anche dopo dieci anni.

F. MARTON: Vorrei chiedere un chiarimento al prof. Latourelle, rifacendomi alla distinzione fatta da G. Ruggieri, quando diceva che da una parte c'è un ambito didattico,

all'interno del quale è utile preoccuparsi di garantire uno spazio riservato alla teologia fondamentale, e dall'altra c'è anche l'ambito della prassi della comunità. Le domando se, per quanto riguarda questo secondo ambito, non ci sia altra possibilità all'infuori di quella di far entrare tutta la teologia in una dimensione, che si potrebbe chiamare fondamentale, che si preoccupi soprattutto della significatività e del senso.

R. LATOURELLE: È un po' questo ciò che viene proposto dallo Stirnimann, quando insiste nel dire che la prassi diventa una dimensione di tutta la teologia.

C. MOSER: Se questa irruzione di Dio in Gesù Cristo si continua in tutta la comunità ecclesiale, può o deve l'ecclesiologia diventare un tema specifico, un tema settoriale della teologia fondamentale?

R. LATOURELLE: Penso che nell'ordinamento pedagogico dobbiamo conservare i temi e le questioni direttamente collegate al nucleo. La rivelazione, ad esempio, nella sua trasmissione attraverso i secoli per mezzo della tradizione e della scrittura ispirata, è, come indica la *Dei Verbum*, il blocco centrale. In questo senso problemi come la chiesa o il magistero, che sono legati alla scrittura e alla tradizione, sono materiali fondamentali, perché fanno parte di questo blocco inseparabile, di questa economia inscindibile, perché non è sufficiente il limitarsi a parlare della rivelazione.

W. KERN: Altri temi, come la struttura della chiesa, il divenire dell'episcopato, il primato, non sono anch'essi temi della teologia fondamentale?

R. LATOURELLE: Presso talune università si fa proprio così. L'ecclesiologia, per esempio, viene trattata complessivamente; all'interno di questa trattazione viene però evidenziata una parte denominata «istituzione della chiesa», che — pur essendo un momento apologetico, un tema proprio della teologia fondamentale — viene trattato in un contesto, che è prevalentemente proprio della teologia dogmatica. Non è più possibile tenere separate la dogmatica e l'apologetica. La dogmatica in certi momenti deve fare delle riflessioni di tipo

apologetico o, se volete, critico, e la fondamentale deve fare delle riflessioni di tipo dogmatico. Ad esempio, per sapere che cos'è la rivelazione non si deve aspettare la risposta dal cielo, nel senso che a dircelo è solo la Scrittura; allora, poiché la teologia fondamentale ha in sé anche alcuni momenti propri della teologia dogmatica, essa fa di questo blocco dei misteri — cioè il grande fatto-mistero della venuta di Dio nella storia umana — l'oggetto privilegiato delle sue riflessioni; e ciò basta per fare un territorio.

E. SARTORI: Recepisco volentieri questo fatto, che mi sembra significativo: ormai la teologia fondamentale da una parte ricupera un concetto di credibilità così ampio e così adeguato alle istanze culturali di oggi da poter passare attraverso la provincia della significatività; e dall'altra ricupera un concetto di rivelazione essenzialmente e primariamente come fatto storico globale, come storia globale, come economia. Mi sembra però che sia stato tenuto poco conto del fatto che ciò che in fondo bisogna discutere è la svolta antropologica, perché l'oggetto della teologia è Dio, ma è anche l'uomo, anzi soprattutto l'uomo anche come mediazione della rivelazione. Una seconda osservazione è costituita dal fatto che non ho trovato presente, se non nella relazione del prof. Kern, il problema dell'ortoprassi, di questo bisogno cioè di tener conto dell'uomo che progetta e che deve essere aiutato in questo progetto. Da questa seconda osservazione ne scaturisce una terza, in quanto, all'interno di questo discorso sull'ortoprassi, io ritengo sia opportuno riavvicinare il tema della chiesa al tema della rivelazione e della fede, anche in funzione del dibattito ecumenico, dove fede e costituzione sono intimamente connessi. Se la parola di Dio è sempre una storia, e la sua incarnazione e la sua trasmissione dentro la storia avvengono attraverso una chiesa che vive, allora il tema della svolta antropologica e della *praxis*, lette nel contesto della storicità, obbligano a recuperare anche la chiesa, e a non radicare unicamente la teologia fondamentale nel discorso sulla rivelazione.

W. KERN: Io sono d'accordo con quanto lei ha detto, ma mi sembra che quando il prof. Latourelle ha parlato della credibilità, ha toccato un aspetto che assume grande impor-

tanza all'interno dei vari aspetti della teologia fondamentale del giorno d'oggi. Alla teologia fondamentale appartiene anche la risurrezione di Cristo, la quale costituisce un capitolo che non si deve assolutamente lasciare in disparte.

R. LATOURELLE: Quando, per esempio, nel corso della trattazione sulla chiesa si giunge ai famosi segni della presenza di Dio fra noi, credo che non sia opportuno cominciare dai miracoli, perché ciò è troppo estrinseco, in quanto i miracoli, sono come dei francobilli su una lettera. È preferibile dire che il segno è Gesù e la sua chiesa; ed a questo punto comincia lo studio sulla credibilità, cioè sui segni, al fine di identificare progressivamente chi è Gesù a partire dai segni che io considero fondamentali, ossia a partire da Cristo stesso e dalla sua opera, la chiesa (al riguardo, mi permetto di rimandare al mio libro intitolato *Cristo e la Chiesa segni di salvezza*). Solo successivamente è possibile passare ai segni particolari, perché il segno è Cristo e la chiesa, della quale si parla molto, ma non nel senso di un trattato completo di ecclesiologia.

P. PIECHELE: Padre Kern ha menzionato esplicitamente come prima parte del suo programma l'antropologia; potrei conoscere qualcosa di più sui momenti fondamentali di questa antropologia? Vorrei invece chiedere al prof. Latourelle: Dato che anche lei per certi aspetti presenta un'antropologia per giustificare il fatto che il messaggio di Gesù e lo stile di vita di Gesù è tale da rispondere a tutte le attese dell'uomo, fino a superare addirittura ogni sua attesa, com'è possibile sviluppare il punto di riferimento necessario per queste affermazioni?

R. LATOURELLE: Io penso che si deve fare quanto lei dice, però non lo si deve fare in un modo così elaborato come lo si potrebbe fare in un grande trattato sull'antropologia cristiana. Lo si fa in modo abbreviato, soltanto per dire l'essenziale, per evidenziare cioè come sono illuminati i grandi problemi dell'esistenza umana; tuttavia non si fa mai un grande trattato di antropologia, perché sarebbe come affermare che soltanto in questa prospettiva si trova un significato pieno e definitivo ai problemi umani. Come argomento di

credibilità è sufficiente; non occorre niente di più.

W. KERN: Mi sembra che l'analisi antropologica abbia la funzione di mostrare che l'uomo è un essere di trascendenza, di immanenza, di indigenza. Trascendenza vuol dire anzitutto che l'uomo sta in un «trapasso» continuo e dinamico verso l'assoluto, forse senza saperlo; e questo è il punto dove passa la rivelazione. In secondo luogo, l'uomo è immerso nel mondo materiale dello spazio e del tempo, e la sua caratteristica essenziale in questa direzione è la sua storicità, senza la quale non sarebbe pronto a ricevere una rivelazione storica dalla Palestina di duemila anni fa. Infine l'uomo è un essere di un'indigenza profonda, perché non soltanto ha dei bisogni materiali, ma anche e soprattutto dei bisogni spirituali; questa indigenza è forse un'angoscia profonda e indeterminata, una mancanza di comunicazione. Per questo l'uomo, che è un essere di trascendenza, di immanenza, di bisogno di salvezza, è il destinatario di una rivelazione forse possibile, che è storica e salvifica.

L. SARTORI: È giunto il momento di concludere. La teologia, non solo quella fondamentale, è rimandata non solo a determinate materie scolastiche, ma anche e soprattutto alla comunità, che è il luogo dove dovrebbe potersi meglio sviluppare. Attraverso questo rimando a una comunità dove si viva l'esperienza di fede, che è poi anche un rimando all'uomo e a tutto il mondo dell'uomo, è possibile sviluppare l'interesse per tutta una serie di conquiste dalle quali noi che ci occupiamo di teologia ricaviamo una provocazione ad essere un po' più modesti, ma per qualificarci, per evidenziare nel cristianesimo un senso, una significatività sempre attuali. E con questo, anche a nome dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento, ringrazio tutti, ed anche la tecnica moderna, che ci permette di fare in una giornata e in poche ore un convegno che normalmente dovrebbe durare tre o quattro giorni.

INDICE

Sigle	pag. 5
Introduzione (<i>L. Sartori</i>)	» 7
I. La filosofia come fermento della teologia fondamentale in alcuni modelli recenti della teologia tedesca (<i>W. Kern</i>)	» 13
Discussione seguita alla relazione	» 48
II. L'istanza storica in teologia fondamentale (<i>R. Latourelle</i>)	» 55
Discussione seguita alla relazione	» 85
III. Teologia fondamentale e sociologia. Necessità e difficoltà del confronto (<i>G. Ambrosio</i>)	» 95
Discussione seguita alla relazione	» 112
IV. Psicologia e teologia. Modelli di rapporto (<i>G. Groppo</i>)	» 123
Discussione seguita alla relazione	» 145
Tavola rotonda (<i>diretta da L. Sartori</i>)	» 151

Finito di stampare
nel mese di gennaio 1982
presso
Grafiche Dehoniane Bologna

